ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

ANUARI

DE LA

BIBLIOTECA BALMES

MCMXXVI

VOLUM II

BIBLIOTECA BALMES

DURAN I BAS, 11

BARCELONA

Nihil obstat. Censor: Franciscus Faura. Canonicus Lectoralis.

Imprimatur: Barcinone 12 aprilis 1926. Joseph, Episcopus Coadjutor. — De Excmi. ac Rdmi. Domini mei Episcopi mandato, Dr. Franciscus Ma. Ortega de la Lorena. Cancellarius Secretarius.

Editorial BALMES S. A.

PIO · XI · PONT· MAX

ECCLESIAE · CATHOLICAE

PASTORI · SVMMO · AC · MAGISTRO

SVB · CVIVS · AVSPICIIS

CONCILII · I · NICAENI

DECIMA · SEXTA · SAECVLARIS · COMMEMORATIO

IN · VRBE · ET · IN · ORBE

SOLLEMNITER · EST · CELEBRATA

HOC · CE · VOLVMEN · ALTERVM

ANALECTORVM · TARRACONENSIVM

EIDEM · NICAENO · CONCILIO

COMMEMORANDO · ILLVSTRANDO · TVENDO

CONSECRATVM

MODERATORES · SCRIPTORES · QUE

OBSEQVENTI · AC · LVBENTI · ANIMO

D · D · D

INTRODUCCIÓ

LA NOSTRA COMMEMORACIÓ DE NICEA

PEL DR. ISIDRE GOMÀ, CANONGE ARDIACA DE TARRAGONA

La Santa Església de Déu ens ofereix, en la seva biologia social, el doble element que la integra, el diví i l'humà, en tan diferents formes d'acoblament, en tota la durada de la seva història, que a voltes dóna la impressió d'una institució humana que lluita, amb esforç penós, per a surar en l'aiguabarreig de les coses humanes; a voltes, però, triomfa amb l'esclat sorollós i definitiu que li comporta la força divinal, estotjada en les seves entranyes i que li dóna un lloc únic, transcendent, veritablement diví, en el món.

Déu és sempre present en la seva Església, i amb ella viu, i a ella comunica la seva vida: car, està escrit — i la paraula de Déu no falla — que: *Jo seré amb vosaltres fins a la fi dels segles* (Mt. XXVIII, 20), i: *Qui té el Fill té la vida* (1 Jn. V, 12): l'Esposa, que és la Santa Església, sempre té l'Espòs. Déu, però, no sempre apareix el *Magnificus in majestate,* tenint anorreats els enemics de l'Esposa, i aquesta gloriosament asseguda a la seva dreta *in vestitu deaurato,* sinó que vol, per llei de la mateixa fundació seva, que sense perdre res de la seva *glòria interior,* passi terribles crisis d'ordre social i històric. Filla i Esposa del Crist, Cos del Crist, *qui és son Cap* (Ephes. V, 23), l'Església esdevé en la seva història la continuadora de les glòries del Crist, *resplendor de la glòria i figura de la substància del Pare* (Hebr. I, 3), i de les humiliacions del seu Cap, qui volgué ésser com els altres homes, *pro similitudine absque peccato* (Hebr. IV, 15). Cal fixar-se en ço que en la història de l'Església representa, per exemple, el fet de les persecucions imperials i l'edicte de Constantí; les evolucions hipòcrites de l'arrianisme — amb la profunda revolució que portà a l'Església — i el Concili de Nicea; el protestantisme i la reforma tridentina; el racionalisme i el *Syllabus,* amb la definició dogmàtica de la Concepció Immaculada de la Verge Mare de Déu; la força dissolvent, resolutiva, del modernisme, tan simpàtic i mortal com el fruit vedat del Paradís, i l'actual força d'"imantació" i expansió que en tots els ordres i arreu frueix l'Església.

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA vol commemorar, en el volum d'enguany,

1925, un d'aquests moments culminants de lluita i triomf en la història de nostra Mare la Santa Església. XVIè centenari del magne Concili de Nicea, primer dels ecumènics, recollirà ANALECTA tota la llum, amb tot el contrast d'ombres, que del famós esdeveniment és arribada fins a nosaltres, depurada per segles de crítica, reflectida, en totes les tonalitats i matisos d'ordre doctrinal i històric, per homes de ciència especialitzats en les diferents rames del saber eclesiàstic. El volum és un monument científic que no tindrà parió en la literatura commemorativa del gran Concili: i àdhuc se li haurà de reconèixer l'eficàcia d'ordre apologètic que cal esperançar d'una projecció fortament lluminosa d'un moment històric de lluita i triomf de l'Església, dels que suara parlàvem, feta en un ambient intellectual on — salvant tot ço que deu salvar-se — abunden la ignorància de les gestes glorioses de la història de la nostra Mare i de la concreció dels dogmes de la nostra fe, els temperaments blans i contemporitzadors, els cultivadors del diletantisme científic; i, en un altre ordre de coses, els corrents de respectuosa simpatia que de fora el camp de la nostra fe catòlica s'han començat vers el si de la Mare, antiga i santíssima, i la força d'exemplaritat que per als catòlics representa la visió de la lluita ardida, del tremp d'esperit, del cabal científic, de la meravellosa estratègia, de la precisió dogmàtica de què feren prova els Pares de Nicea, i de la santa llibertat amb què varen rebutjar tot intrusisme cesarista en els afers netament eclesiàstics, especialment en els derivats del gran Concili.

Donarem en aquesta senzilla introducció — que redactem amabilíssimament obligats per la direcció d'ANALECTA — una impressió de conjunt dels factors que determinaren la gran assemblea episcopal i de la repercussió que tingué en la doctrina i disciplina de l'Església, en el corrent del segle IV, i àdhuc d'això que per al triomf de la fe del *Nicaenum*, es deu a la nostra Espanya.

Fou el segle IV com la primavera esplendorosa de l'Església. Passada la rigorosíssima hivernada de les persecucions, i assaonats els camps d'Europa, Àsia i Àfrica amb la sang de setze milions de màrtirs, a l'escalf del sol ixent de la pau constantiniana, 313, circulà, vigorosa, pel cos social de l'Església, la saba divinal de la doctrina i de la gràcia, i començà la florida dels genis sants — Atanasi, Hilari, Basili, Efrem, Damas, Ciril Jerosolimità, els Gregoris, Ambròs i Agustí — i de les grans institucions, ja esbossades en els segles anteriors —vida monacal i cenobítica, organització externa de l'Església, profusió de concilis, preponderància, de fet, de la Seu Romana sobre el *Catholicum*, d'Orient i Occident, etc., — que constitueixen el magnífic pòrtic per on l'Església entrarà a l'Edat Mitjana, per a dominar, com senyora i majora, en tots els estaments i ordres.

Mai no li manquen, però, a la primavera, els seus jorns rúfols, en què el fred tardorenc i les furioses tramuntanes posen en perill, i a voltes s'emporten,

les flors gemades i els tendres brots, *ceu turbo nascentes rosas*, diríem usant un mot de la Litúrgia. Tampoc no li mancà a l'Església, en la seva primavera, la seva tempesta, podríem dir, específica. Car, l'Església jamai no podrà cantar a plena veu el *jam hiems transiit*, fins al dia que, tota triomfant, s'aplegui en el lloc de la pau definitiva amb son Cap, el Crist gloriós. Ara, en els segles mortals, s'ha de realitzar l'*heus aquí que Satanàs us ha demanat per garbellar-vos com el blat...* (Lc. XXI, 31).

El mateix Constantí, qui havia donat a l'Església la pau social i política, haurà d'intervenir en la pacificació espiritual de l'Església; car, bon punt la religió cristiana deixà d'ésser perseguida i fou admesa dins l'Imperi, es produí la fortíssima sotragada de l'arrianisme.

No entren en l'àmbit de la nostra tasca les descripcions de fets i idees del començament del segle IV, que s'arremolinaren, en torb violentíssim, per a produir en l'Església una de les crisis més greus de la seva història. Un home sorgí, Arrius, sacerdot de l'Església d'Alexandria d'Egipte, ple de desconhortada enveja per no haver-lo fet bisbe, en qui es fongueren, com els metalls heterogenis en el gresol, tots els factors de la revolució doctrinal que porta el seu nom.

No solen ésser els heresiarques homes isolats, en l'intel·lecte dels quals sorgeixi, com per generació espontània, l'error, amb tota la claror sinistra, amb el virus sintètic amb què apareix en la visió històrica dels segles posteriors. Els heresiarques, com els revolucionaris, car ho són en el seu ordre, vénen a ésser homes representatius d'un estat col·lectiu de desordre protestatari contra les coses estatuïdes. Com no hi ha home, malgrat sia un geni, qui transcendeixi per damunt son segle, car tothom, àdhuc els genis, és nodrit de l'aire espiritual que respira; així podríem dir que no hi ha heresiarca, com no hi ha revolucionari, qui, com l'aranya, tregui de son si tota la llecor mental que li serveix per a teixir la tela del seu sistema. Àdhuc l'aranya no pot estendre la seva xarxa subtil, si no és estrebant-la i relligant els seus fils mestres en sostenidors fixos, fora d'ella i més forts que ella.

Ni tan solament en sistemes pensaren aquests homes de mentida. Els sistemes són dels deixebles. Ni pogueren preveure tot el desenrotllament de la mala llavor que, engendrada en llur cervell pels diversos factors socials d'error, llençaren, una volta elaborada, en el camp social, segellada i com vivificada amb encuny i saba personal, sense sospitar la força d'explosió i d'expansió que li comunicaran les condicions del terrer. Perquè les revolucions del pensament són com les del carrer: se sap com comencen, no on finiran.

Arrius s'emparà de les tendències intel·lectuals de la seva època, i les decanta totes, fent-les convergir, en resultant formidable, en el seu argument famós: "Si el Pare engendrà el Fill, és clar que tingué principi el Fill qui fou engendrat: d'on es dedueix fatalment que hi hagué un temps en què no existia el Fill: doncs, és també claríssim que el Fill fou fet del no-res" (Sòcrates,

H. E. ll. I, c. V-VI). Avui, el qui coneix baldament els rudiments de la teologia catòlica desfà, amb un senzill *distinguo*, el sofisma d'Arrius. Indiquem, però, només les dades històriques i doctrinals contemporànies d'Arrius, i podrem ponderar la força, no substantiva, d'objecció teològica, sinó més bé d'ordre social que encarnarà i donarà ales i embranzida al famós sillogisme.

La tesi arriana, per bé que anorreava els dogmes fonamentals del cristianisme, simplificava, però, llur concepció i sistematització ideològica, sota el punt de vista humà. Els misteris de la Trinitat i de l'Encarnació, ja no restaran tals misteris: almenys no seran tan "misteriosos". El sacrifici de la raó, doncs, en la tesi d'Arrius, era ben poc costós enfront del sacrifici que exigeix la fe catòlica en admetre les tres Persones consubstancials de la Trinitat Una i l'Encarnació, en la forma humana, d'un Esperit infinit. I no pot negar-se que el sacrifici de la raó fou sempre per a l'home el més dur i costós, car és el sacrifici de la millor cosa que té, i de ço que més superb té...

L'època d'Arrius fou, d'altra banda, ben semblant a la nostra. Arrius fou com el modernista del seu temps. Com els que condemnà Pius X en son *Lamentabili*, l'heresiarca d'Alexandria eixamplava, amb la seva tesi, el quadro ideològic del cristianisme, encara que deformant-lo, per tal de donar-hi cabuda als exòtics, més o menys similars. I com al "catolicisme modernista", si val l'antífrasi, s'hi podia passar de tots els camps, fossin del sentimentalisme o de la immanència, com del mateix racionalisme, o de les religions cristianes menys afins a la nostra catòlica, car el modernisme tenia sempre un bon mot per a matar tots els caires vius de les idees dogmàtiques i enderrocar les parets de tanca dels sistemes religiosos, així els principis fonamentals de la doctrina d'Arrius humanitzaven de tal faisó la rígida doctrina catòlica, que fins els pagans no havien de tenir temença de deixar els seus déus per admetre una nova teogonia, diguem-ho així, que fins tenia semblances amb certes transformacions contades per la vella mitologia.

El factor polític tenia també son pes formidable. Constantí, l'emperador, protegia visiblement la religió catòlica. Els àulics, doncs, els qui no volien desagradar, i més els qui volien agradar, i més encara els qui volien "ésser", es farien, primer, catòlics: car la humana feblesa sempre fa veritat allò de *Regis ad exemplum totus componitur orbis*... Mes aquells homes no es faran catòlics del catolicisme implacable, en dogma i moral, de les catacumbes, d'on acaba de sortir, si n'hi ha un altre de més suau, de menys inversemblant, si val la paraula: i la suavitat, i l'aparença de veritat, a l'estil racionalista, fou Arrius qui la donà a la doctrina catòlica, encara que desfent-la en sos fonaments.

Si afegim a tot això l'ambient racionalista d'algunes escoles teològiques catòliques, especialment a Antioquia; la filosofia neo-platònica del *Logos*, llavors corrent; les doctrines de Pau de Samosata, qui havia ja negat la divinitat de Jesucrist; i la febre de disputes i novetats doctrinals en un temps en què, in-

conscientment, estava elaborant-se la subestructura dels futurs sistemes teològico-filosòfics, potser tindrem, a bastament delineat, el quadro "tòpic" en què es mogué Arrius, qui, aranya habilíssima en dialèctica i estratègia personal i social, sabé estendre la xarxa quasi invisible de la seva doctrina i relligar-la en els dissimulats estreps de l'astúcia, de les fines maneres, de la virtut hipòcrita, per a caçar-hi senzills, ignorants, ambiciosos i savis a mitges, com ell. Car, d'ell pogué escriure Sant Epifani: *Fuit proceriore statura, demisso vultu, totaque corporis configuratione subdoli serpentis instar ad fraudem et fallaciam composita, ita ut callido illo externoque habitu facile simplicioribus animis obreperet* (*Haeres.* 69). Quant a son saber, ens diu Sant Atanasi, referint-se a la *Thalia*, llibre de l'heretge en què, en forma vulgar i poètica, concretava els seus errors: "L'admirable Arrius, deixant de banda tot ço que és decent, i fins ignorant tot ço que a tot hom honrat pertoca, ha forjat sos errors robant la major part de les velles heretgies, cuidant-se sols d'imitar els xistos i bufonades ridícules de Sotas (poeta egipci, autor també d'una *Thalia*)" (*Contra Arianos, Or.* 1, n. 4).

Com foc en canyar sec, diríem amb el Savi, es propagà la doctrina d'Arrius: molts l'abraçaren per les causes esmentades: el poble seguia a Arrius també, car essent el vocabulari teològic de l'innovador quasi el mateix de la doctrina catòlica, es deixava seduir per les maneres insinuants de l'heretge. Sant Hilari pogué escriure, de la simplicitat del poble i de l'astúcia dels nous predicadors, aquestes paraules: "Se li diu al poble que el Crist és Déu, que és Fill de Déu, nascut abans dels temps, i el poble creu que se li predica la seva fe. Són més santes les oïdes del poble que no els cors dels sacerdots" (S. Hil. *Contra Auxent.* n. 6).

La discòrdia, del pensament, passà a la vida pública; es torbà la pau profundament; a la comunió, seguí la divisió i el cisma. Constantí, amatent a la unitat de la fe, tement, però, qui sap si més encara, les lluites populars que d'aquí sorgirien, escriví a Arrius i al seu bisbe Sant Alexandre, digne defensor de la fe catòlica contra el turbulent sacerdot de la seva Església. Osius, el gran bisbe espanyol de Còrdova, fou portador de la carta imperial. Ni aquestes lletres, redactades en to de reprensió i consell, ni l'autoritat del gran Osius, ni el concili que es reuní a Alexandria per a discutir les doctrines d'Arrius, no pogueren res per a la pacificació dels esperits. Arrius, en l'esmentat concili, on es congregaren més de cent bisbes de l'Àfrica, fou condemnat, junt amb nou diaques, col·laboradors seus: però, molts altres bisbes es reunien també en concili a Bitínia, probablement a l'entorn d'Eusebi de Nicomèdia, patrocinador d'Arrius i inspirador de la carta esmentada de Constantí, i ensems que condemnaven Alexandre, bisbe propi d'Arrius, declaraven ortodoxes les doctrines d'aquest heretge.

Succeïa això, probablement, l'any 323. Per a Constantí, qui, amb la seva victòria sobre Licini a Bizanci, acabava d'obtenir la unitat política i el règim unipersonal de tot l'imperi romà, la fonda divisió de les Esglésies d'Àfrica i Orient era un perill i un temor.

Tot son esforç, doncs, es dirigí a conjurar aquesta tempesta, congriada bon punt apareixia l'alba del seu imperi únic. El remei serà la convocació d'un concili o assemblea de bisbes de tots els indrets de la cristiandat. Fou el nostre Osius l'inspirador de Constantí? Això es dedueix de tot el procés del gran esdeveniment. Escriví Constantí una carta, avui perduda, a tots els metropolitans, i per ells a tots els bisbes del món catòlic, invitant-los a tenir a Nicea una assemblea plenària. Les despeses dels bisbes anirien, per voluntat imperial, a càrrec de l'Estat. Cap al mes de maig de l'any 325, es reunien a Nicea 318 bisbes, que representaven moralment tot el món catòlic. I el 19 de juny es celebrava la primera sessió del primer concili ecumènic.

En el decurs d'aquest volum es tractaran les qüestions plantejades i resoltes en el Concili de Nicea. La història, l'exegesi, la teologia, la ciència jurídica, la litúrgia hi portaran llurs dades més recents i més certes sobre la convocatòria, presidència, règim i discussions del magne Concili, com també el contingut dels cànons dogmàtics i disciplinars, fruit de les deliberacions d'aquells Pares, i la utilització, per ells mateixos, de les fonts de la doctrina catòlica. Els concilis ecumènics, en quant representen la universalitat del Col·legi de Bisbes, junt amb el Pontífex Romà, pot dir-se que són de dret diví. Són l'Església única, indivisible, representada pels caps de totes les Esglésies particulars, sota l'autoritat de suprema jurisdicció del Bisbe de Roma, el Papa, d'on, diu Sant Ciprià, deriva el misteri de la unitat sacerdotal: *Ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est;* i amb la comunió de la qual està assegurada la comunió de totes les Esglésies entre elles mateixes. El concili ecumènic, com l'Església, té l'assistència de l'Esperit Sant. Caldria dir, potser, que les circumstàncies específiques que concorren en un concili "catòlic", suposen una específica assistència de l'Esperit de Déu. Les resolucions dels Pares nicens foren, a ben segur, les que convenien a la Santa Església universal en aquells temps.

Arrius, malgrat les seves habilitats de dialèctic, que li permetéien a voltes, com anguila escorredissa, de fugir la força dels arguments contraris, fou vençut i convençut d'error. La paraula dogmàtica ὁμοούσιον "de la mateixa substància", fou la clara concreció del pensament catòlic en el punt fonamental dels debats, val a dir, l'origen del Verb diví, la seva naturalesa i relació amb el Pare, i el cop certer que aixafà el pensament cabdal d'Arrius. Notem de pas, que aquest, *procerioris staturae,* com Goliath, fou retut per Atanasi, jove diaca de la mateixa Església d'Alexandria, nou David, de cos petit i migrat de carns, diu la història, de mirada, però, tan clara, forta, lluminosa i serena com la seva ànima. La fe de Nicea acceptada, a la fi, per tots els bisbes conciliars, fora de dos, es concretà en el símbol, dit de Nicea, i en vint cànons disciplinars, ordenats a la restauració dels vells costums cristians i a la uniformació de la disciplina eclesiàstica.

Des d'ara, tindran les Esglésies, en el *Nicaenum,* el punt de referència i

com el llaç que les relligui totes a la mateixa fe, que és la fe romana, en mig dels greus combats doctrinals, qui sap si més polítics encara, que s'hauran de sostenir, per quasi tot el decurs del segle IV, sobretot a l'Orient. Car, el monstre de l'arrianisme no és pas mort encara: mal ferit com ha restat en l'assemblea nicena, degut a la volubilitat de les coses humanes, i principalment a la feblesa del mateix Constantí, qui més tard es deixà influenciar per bisbes i cortesans arrians, farà encara cruels estralls, arribant al màxim del poder en l'any 360, quan molts bisbes d'Orient i Occident subscriviren la fórmula semiarriana de Rímini, 359, podent dir Sant Jeroni hiperbòlicament: "Llavors s'abolí el nom *usia* (substància), es proclamà la condemnació de la fe de Nicea i es sentí el crit d'angoixa de tot el món, admirat de trobar-se arrià" (Diàleg *Contra Luciferianos*).

* * *

Triomfarà, però, la fe romana: *Portae inferi non praevalebunt*. Els sants i els genis estan tots pel *Nicaenum*. Qui no hi està són els polítics, els intrigants, els relaxats, els cèsaropapistes, que voldrien que l'eix espiritual del cristianisme es basés a Constantinoble, no a Roma, car ja la força militar i política han passat, amb Constantí, de Roma a Bizanci. Mes, aquestes no són les forces de la Santa Església: no enderrocaran el monument de Nicea.

Pel *Nicaenum* es declararan els grans escriptors i els concilis tòpics, on domini la serenor de juí i la legítima tradició cristiana, no les baixes passions polítiques o d'escola.

Sant Basili, amic d'Eustasi de Sebaste i de Silvà de Tarsus, als qui els orientals moderats han delegat per anar a Roma a relligar llur comunió amb l'Occident, escriu, recordant les ensenyances de la seva àvia Macrina: "Jo no sé que hagi tingut jamai la meva ànima pol·luïda per la infame blasfèmia dels arrians" (*Carta* 9). — Per Nicea està Sant Ambròs, en la seva lluita contra els arrians: "Em fa horror, diu, el concili de Rímini, i segueixo la doctrina del Concili de Nicea, del qual ni la mort ni l'espasa no podran separar-me... La fe de Nicea és la fe de Teodosi, la de les Gàl·lies, la de les Espanyes..." (*Carta* 21, 14), — Sant Lleó posa el Nicaenum per sobre tots els concilis: "Que no hi hagi cap sínode, diu, que pugui comparar-se amb els tres cents divuit sacerdots d'aquella gloriosa assemblea: car el Concili de Nicea ha estat divinalment consagrat amb tal privilegi, que tot altre concili sigui orfe de tota autoritat, si resol alguna cosa que sigui diversa de la constitució nicena" (*Carta* 53). — Sant Atanasi, l'impugnador d'Arrius, es dirigeix contra els deixebles de l'heresiarca, i els diu aquestes paraules, que donen una remembrança de les invectives de Jesús contra els seus enemics: "Nosaltres demostrem que la nostra doctrina davalla d'uns Pares a d'altres Pares: més, vosaltres, novells deixebles dels jueus i de Caifàs, quins Pares podeu al·legar a favor vostre? Certament cap, que sigui discret i savi:

a tots els teniu en contra, fora d'un, que és el dimoni, qui ha arribat a persuadir-vos que malparleu del sínode ecumènic, perquè no va definir la vostra doctrina, sinó la que de bon principi ensenyaren testimonis oculars, qui foren també ministres de la paraula: car, la fe que el sínode confessà per escrit, és la fe de l'Església catòlica" (*De Decret. Nic.* n. 27). — I Sant Hilari, qui té el *Nicaenum* com a base del catolicisme, diu: "Per un assentiment unànime, els tres cents i tants bisbes presents a Nicea, inspirant-se en la doctrina dels Evangelis i dels apòstols, feren brillar la llum perfecta de la unitat catòlica, *perfectum unitatis catholicae lumen*" (*De synodis*, 91).

Quant als concilis, se'n celebraren, al segle IV, en gran nombre, de bisbes catòlics i arrians. Uns i altres, diu Jungmann, vivien llavors barrejats. Els matisos de doctrina, atenuats o agreujats pel temperament de cadascú, fan que hi hagi afinitat major o menor entre els de les diverses províncies eclesiàstiques. Molts dissimulen els errors que professen, fins el punt d'ésser un bisbe arrià, Eusebi de Nicomèdia, qui batejà l'emperador Constantí, l'any 337, poc abans de sa mort. És clar, els concilis donen el resultat doctrinal del lloc i del moment en què es celebren. Així veiem que, a Sàrdica, 343, acudeixen més de cent setanta bisbes, vuitanta dels quals eren arrians-eusebians; davant el nombre de bisbes catòlics es retiren els arrians, i tenen un conciliàbul a Filipòpolis, on excomuniquen els qui es tractin amb Osius, Atanasi, Juli papa i els altres bisbes catòlics. A Sàrdica, però, es proclama i referma la fe de Nicea. A Sirmi, 351, on fou condemnat Fotinus, predominen els semiarrians, i del concili en surt la primera *formula sirmiensis,* que Sant Atanasi té per heterodoxa. —A Arlès, 353, predominen els catòlics: però, fou tal la violència i astúcia de l'emperador Constanci, que intervingué en l'assemblea, i dels bisbes arrians, que els mateixos legats del Papa Liberi prevaricaren, subscrivint, aterrits, la condemnació de Sant Atanasi. — A Milà, 355, anaren encara pitjor les coses, car, la llibertat dels bisbes quedà anorreada per la prepotència de Constanci, qui, proclamant que "la meva voluntat és un cànon", desterrà els legats pontificis i els qui es negaren a executar els seus designis contra Atanasi. — No cal parlar de l'altre conciliàbul de Sirmi, 357, d'on sortí la segona *formula sirmiensis,* intimada, com la primera, al papa Liberi, ni menys encara dels famosos concilis de Rímini i Selèucia, tinguts simultàniament a l'Occident i a l'Orient, 359, convocats per a la pacificació dels esperits i amb intenció, de part de Constanci, de fer prevaler la doctrina dels semiarrians; car, l'èxit d'ambdós concilis, tant per les males arts dels heretges, com per la debilitat dels catòlics, fou infelicíssim.

A l'enfront d'aquesta activitat dels heretges i heretgitzants, protegits quasi sempre pels representants de la potestat civil, veiem els catòlics moure's amb activitat febrosa, i treballar amb sàvia tenacitat, fent convergir els esforços llurs en la canalització del pensament teològic i de la disciplina eclesiàstica en el sentit de Nicea. Així veiem que, mentre els dissidents de Filipòpolis, escapats

de Sàrdica, d'on *turpiter et indecore fugam fecere,* diu Sant Atanasi, excomuniquen aquest, ja bisbe d'Alexandria, i d'altres, i *tamquam canes ad vomitum,* retornen als vells errors, els Pares de Sàrdica, davant els qui compareguereu Atanasi i companys, per a purgar-se dels crims que els imputaven, *a sinodo admissi et summa admiratione habiti sunt, adeo ut eorum communionem amplecterentur* (S. Athan. *Hist. Arian. ad Monacos,* c. 17): no sols això, sinó que es referma la fe de Nicea, i es donen vint-i-un cànons disciplinars, que fan del concili de Sàrdica com el complement del nicè. — Ja, l'any anterior, el papa Juli havia convocat, a Roma, un concili, al qual concorregueren més de cinquanta bisbes, en el qual fou rehabilitat Atanasi i altres bisbes, deposats pels arrians; fruit d'aquest concili fou la carta del papa als principals bisbes factors de l'arrianisme, en la qual els reprova l'astúcia amb què tracten de corrompre la fe del Nicaenum, i la resistència llur a venir al concili de Roma, on foren convocats. — A Antioquia, 341, es celebrà el concili *in encaeniis,* on acuden noranta-set bisbes, amb motiu de la dedicació de la basílica *Aurea*: i per bé que en ell fou confirmada la deposició de Sant Atanasi, per engany dels eusebians qui eren en el concili, es declarà, però, la intangibilitat de la fe de Nicea, i es redactaren vint-i-cinc cànons disciplinars de sentit ortodox. — Els bisbes de les Gàllies es reuneixen a París, 360: el concili dirigeix als bisbes orientals una professió de fe que és una paràfrasi del símbol de Nicea i una reivindicació de l'ὁμοούσιον, aquesta paraula, diuen els bisbes, "acceptada sempre santament i fidel per nosaltres". — A Lampsac, es reuneixen molts bisbes orientals, per a sostreure's a la tirania d'Eudoxi, bisbe de Constantinoble: acord conciliar és enviar al papa Liberi tres dels bisbes presents qui, com a delegats del concili, tractin amb el papa, qui, després de rebre'ls amb justificada prevenció, els exigeix que, en nom dels bisbes ortodoxos que han tingut concili a Lampsac, Esmirna i altres llocs, declarin professar la fe de Nicea, i anatematitzar la fe de Rímini i totes les heretgies contràries a "la santa fe que, religiosament i catòlica, ha estat exposada pels Pares de Nicea." (Sòcrates, 4, 12); i els delegats de Lampsac firmen la fe de Nicea. — A Espanya, per aquest temps, es conservava ferma la fe de Nicea. No coneixem decisions conciliars que es prenguessin en reunions episcopals tingudes a la nostra terra. El concili d'Elvira, 314, a la Bètica, és d'onze anys anterior al de Nicea. La professió de fe, però, que fan els dinou bisbes d'Elvira, i els vint-i-sis preveres representants d'altres tantes esglésies espanyoles de subjecció a la *prima cathedra episcopatus,* que és la de Roma, i l'haver procedit d'acord amb el papa en la redacció d'alguns cànons, com es desprèn del 58è, és penyora de l'ortodòxia de les nostres esglésies. Hi ha encara altres fets que deixen conjecturar-ho: la presència de sis bisbes espanyols, entre els quals els de Tarragona i Saragossa, al concili d'Arlès, 314, del qual és tan remarcable la deferència per a l'Església Romana; la d'altres bisbes espanyols, sis almenys. al concili de Sàrdica, complement del nicè, 343, on figuren els bisbes de Bar-

celona, Saragossa, Astorga i altres, junt amb el gran Osius de Còrdova qui, sol entre els espanyols, havia estat a Nicea; i l'altre fet, això és, que Eusebi bisbe de Verceil, a França, escrigui al bisbe d'Elvira, Gregori, any 360, felicitant-lo perquè conservava la fe de Nicea, *fidem servans quam patres nicaeni scripserunt,* i encoratjant-lo a sostenir la fe d'alguns altres bisbes espanyols, que semblaven dubtar davant la suposada defecció del fortíssim Osius, demostren a bastament que en les terres ibèriques seguia, en el segle IV, infrangible la fe de Nicea.

D'aquesta impressió de conjunt dels trastorns profunds que a la Santa Església de Déu hi portà l'heretgia d'Arrius, en deduïm les següents conclusions que, quan no tinguéssim aquesta convicció, arrelada en la mateixa medulla de la nostra vida espiritual i jeràrquica, ens haurien de convèncer de la necessitat constitucional de la primacia, d'honor i de jurisdicció, de la Seu Romana, i de la indepèndencia absoluta que ha de fruir en la seva actuació en el cos eclesiàstic, respecte de tota altra potestat, sigui temporal o espiritual.

Primer: Els errors d'Arrius, per bé que eren d'essència purament doctrinal, sens afectar el règim ministerial i jeràrquic de la Santa Església, s'afermaren, si no abans de Nicea, almenys després del Concili, i fins a l'adveniment de Teodosi a l'imperi, 379, en la feblesa, en la contemporització i, a voltes, en la protecció, ferma i decidida, del poder imperial.

Segon: L'atracció de la nova seu de l'Imperi, que Constantí portà de Roma a Bizanci, féu que moltes esglésies orientals i, en general, l'església oriental, vingués a parar, si no en una servitud, almenys en un indegut obsequi d'ordre espiritual envers la seu civil de Constantinoble, la qual esdevingué cesarista, sigui pel mateix temperament dels emperadors qui, com per un atavisme, no es resignaven a perdre la jurisdicció espiritual dels vells emperadors romans, sigui pel mateix fet que les esglésies orientals li fossin excessivament i voluntàriament sotmeses.

Tercer: D'aquí vingué l'afebliment, no del poder primacial de Roma que, ans al contrari, es reforçà històricament amb l'absència de la cort imperial i amb la intervenció, a voltes ben sorollosa i autoritària, dels papes — Juli I, Liberi, Damas — en els afers de l'església oriental, sinó dels llaços que tradicionalment havien unit les esglésies orientals amb la de Roma. L'afebliment dels vincles espirituals i jeràrquics amb l'Església de Roma, cap de totes, d'on per a totes deriva la unitat i solidaritat de fe i vida religiosa, determinà el relatiu isolament de les esglésies particulars d'Orient, on, en lloc de predominar el critèrium netament eclesiàstic, en matèria de dogma i disciplina, tingué més preponderància la força de l'atreviment, del nombre, de les insídies, de la intriga. És Sant Basili qui ens denuncia aquest greu mal de l'Orient: "De veritat, diu, nosaltres seríem els més insensats entre els homes, si ens resignéssim a aquesta divisió de les esglésies, i no tinguéssim com el més gran bé la unió del Cos del

Crist" (*Carta* 156, 1); i amb penetrant justesa, com diu Batiffol, denuncia Basili la malaurança de l'Orient, que no és altra que la vida isolada de les esglésies, que viuen cada una per ella: "Ens limitem, diu, a les nostres ciutats" (*Carta* 172).

Quart: Havem d'afegir a totes aquestes causes de desavinença entre l'Occident i l'Orient, la presumpció, de part dels orientals, de la superioritat intellectual damunt els occidentals, i el temperament naturalment més propens a l'exageració dramàtica en les actituds científiques i fins en el comportament cívic, que els de les nostres terres d'Occident. També els mancava la sinceritat. D'altra banda, es gloriaven de la tradició apostòlica de les esglésies llurs, car, indubtablement, la història els afavoria en aquest punt, per quant els mateixos caps del Col·legi Apostòlic, Sant Pere i Sant Pau, si havien fundat la cristiandat de Roma, ho havien fet també a l'Orient, Antioquia, Corint, Efès, Tessalònica, etc.

Cinquè: El concili de Nicea representa, doncs, el punt de convergència doctrinal tradicional de l'Església catòlica, per tal com les forces millors, d'Orient i Occident, estigueren representades en la famosa assemblea, fruint ja l'Església de pau en l'ordre polític, i en el moment en què era torbada la concòrdia doctrinal per l'apostasia d'Arrius. L'arrianisme, però, condemnat a Nicea, no mor tot seguit, sinó que fixa les seves arrels a Orient i s'escampa i enforteix degut a les causes esmentades, i és com el punt de sosteniment de les forces que, dividides en les fraccions d'eusebians, acacians, aecians, macedonians, etc., hauran de lluitar encara fins a les darreries del segle IV, amb els representants de la fe ortodoxa, d'Orient i Occident, especialment amb la Seu Romana, la fe de la qual restà incommovible. És al concili de Constantinoble, segon ecumènic, 381, on, regnant ja el gran Teodosi, qui a la força canònica de les resolucions dels cent vuitanta sis bisbes, afegeix les sancions d'ordre civil, que acaba, sinó de fet, de dret (el fet no es farà esperar), amb l'esmicolament de les esglésies de l'Orient, relligant-les a la fe de Nicea i donant-hi una organització tota semblant a les de l'Occident. El cànon primer diu: "No ha de tocar-se la fe dels tres cents divuit Pares qui es reuniren a Nicea de Bitínia, sinó que ha de mantenir-se ferma i sobirana, i anatematitzar tota heretgia": i el tercer: "El bisbe de Constantinoble té el primat d'honor, després del bisbe de Roma..."

Així, diu Batiffol, "la unitat de fe es restableix damunt la base del *Nicaenum*, i els refractaris són jurídicament desposseïts, per ordre imperial, de totes llurs esglésies. L'oligarquia arriana que, des de mig segle abans havia manejat o tiranitzat l'episcopat oriental, ja no existeix, ni té ja possibilitat de refer-se, estant ja els bisbes repartits entre cinc províncies, sobre les quals Constantinoble no té sinó un primat d'honor. A l'enfront de l'Occident, qui ha estat, els darrers anys, l'enveja de l'Orient, el concili de 381 constitueix un Orient d'acord amb ell mateix i organitzat. Teodosi ha reeixit a imposar als orientals,

almenys en aparença, una disciplina gairebé occidental" (*Le Siège Apostolique*, p. 141).

* * *

No sabríem com acabar aquest senzill esbós sense remarcar la influència providencial dels fills de la nostra Espanya en el Concili de Nicea i en les lluites, d'ordre doctrinal i disciplinar, posteriors al gran fet històric. Cal fixar-se, només, en els tres noms, veritablement històrics, forts i plens, cadascun dins son ordre, del gran bisbe Osius, del gran papa Damas i del gran emperador Teodosi, tots espanyols. Hi afegirem, que no podria mancar-hi en ANALECTA SACRA TARRACONENSIA d'aquest any, el nom d'Himeri, bisbe de Tarragona, el qual intervingué en un episodi vinculat amb les lluites d'aquell temps.

Del bisbe cordovès, nascut a mitjans del segle III, pot dir-se que, en l'ordre eclesiàstic i polític, i fins en el doctrinal, fou l'ànima del Concili de Nicea. "Era, diu Jungmann, entre els prelats d'aquell temps preclaríssim, qui, ja per la seva fermesa en la confessió de la seva fe en la persecució de Dioclecià, ja com a òptim administrador de les coses eclesiàstiques, s'havia fet un gran nom". L'emperador Constantí el tenia en gran estima i veneració: ell fou qui el féu venir de l'Espanya, fent-lo portador de la carta imperial a Alexandre, bisbe d'Alexandria, per tal d'ofegar de bon antuvi la discòrdia causada per Arrius.

Era compromesa la missió d'Osius: la lletra imperial era suggerida per Eusebi i altres amics d'Arrius. Negar-se, però, a l'encàrrec imperial era perdre la influència sobre Constantí i donar, potser, el triomf als arrians, si, com era d'esperar, la carta imperial, portada per altre, no reeixia en son objectiu de concòrdia. Veritablement fou així. A Alexandria, per iniciativa d'Osius, es tingué un sínode, en les discussions teològiques del qual prengué part el bisbe de Còrdova: *De substantia deque hypostasi quaestionem agitavit,* diu Sòcrates. Probablement no era Osius a Alexandria sens el previ acord amb el papa Sant Silvestre.

L'èxit d'aquella primera missió fou nul, malgrat la ciència i la diplomàcia del bisbe i el poder imperial que representava. Li restava una altra missió més gloriosa, que fou la seva intervenció personalíssima en els afers del gran Concili de Nicea, de la convocatòria del qual va ésser probablement l'iniciador. El papa Silvestre li conferí la seva representació, junt amb els preveres romans, Vitus i Vicens, legats del papa, i, com a cap de la legació, presidí les magnes reunions del Concili, les resolucions del qual fou el primer a subscriure. De la presidència del nostre bisbe diu Sant Atanasi, qui una part tan gloriosa tingué en les discussions de l'assemblea: "En quin sínode (de Nicea) no fou Osius el capità i l'abanderat? Quina Església no conserva òptima recordança de la seva presidència?... Ell és el príncep dels concilis" (Jungmann: *Praelect. Hist. Eccles.*, I, 427).

Més tard el veiem, a Sàrdica, acabar l'obra començada a Nicea, presidint el concili, en nom del papa Juli I, amb els preveres romans Archidamus i Filoxè, enviats del papa. I a Sàrdica es referma la fe en el primat de la Seu Romana: a més de la carta del Concili a Juli papa, en la qual, en admetre la legitimitat dels motius gravíssims que tingué per a no concórrer personalment al concili, se li diu: *Hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est, ad Petri apostoli sede singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes.* A més, es redactaren tres cànons, tercer, quart i cinquè, en què es tracta: *De recursu ac de appellatione ad Romanum Pontificem;* el cinquè d'aquests cànons, en la seva mateixa redacció, es deu al nostre Osius.

I després de tot, el veiem lluitar fins a morir, ja centenari, amb els enemics de la fe, sobretot a Sirmi, on la fúria de l'emperador Constanci i dels bisbes arrians, essent ja Osius de noranta nou anys, *cum immanissime et ultra modum* (*plagis*) *lancinnarunt*, diu Sant Atanasi.

Fou, doncs, el nostre Osius l'home "catòlic", en quant sentí fondament la unitat, indivisible i universal, de la fe i comunió cristiana; "apostòlic", per la seva ferventíssima devoció a la tradició dels Pares i pel zel amb què lluità per al seu triomf: i "romà", ben bé de cor, per quant tota la seva doctrina, tota la seva diplomàcia, tot el seu esforç de gegant, de tota la seva vida, principalment a Nicea i a Sàrdica, es desplegà a l'entorn d'aquest eix incommovible, val a dir, la seva adhesió i amor profund a la Santa Seu Romana. És Osius, per totes aquestes qualitats del seu esperit, el tipus i exemplar més representatiu, en la nostra història, del veritable prelat "espanyol".

El papa Sant Damas, també espanyol de naixença, governa l'Església universal, a la mort de Liberi, de 366 a 384. Fou poeta exquisit, de costums integèrrims, *vir sanctitate conspicuus, et qui pro apostolica doctrina nihil non dicere atque agere paratus esset.* Els divuit anys del seu pontificat, torbats malauradament pel cisma d'Ursicinus, poden reduir-se a la realització de dos objectius: la defensa del primat de la Seu Romana, i la unificació de la fe i de la comunió en l'Esperit de Nicea.

Ell és, diu Batiffol, fidelíssim a la política de Liberi, de restaurar la unitat catòlica sobre el Nicaenum. Entre ell i Atanasi, l'impugnador dels arrians, hi ha comunicació íntima i freqüent: Atanasi escriu en certa ocasió "a son caríssim Damas, bisbe de la gran Roma", indicant-li els mitjans per tal de refermar la unitat nicena.

Celebrà Damas a Roma freqüents Concilis, els quals tingueren com a objecte principal de vincular les esglésies orientals a la Romana, i restar forces a l'arrianisme. L'any 370 en celebra un, on concorren noranta tres bisbes: i en la carta *Confidimus,* sinodal del dit concili, es troben, en ço que pertoca a la fe

del *Nicaenum,* expressions tan netes i fortes com aquestes: "Els tres cents divuit Pares i delegats del santíssim bisbe de Roma publicaren el *Nicaenum,* mur fortíssim, eficaç antídot, decisió adorable, que els temeraris (de Rímini) intentaren d'abolir... Mes, què podien (els de Rímini), per bé que fossin nombrosos, si hi mancava el bisbe de Roma? Entengueu, doncs, que solament la fe de Nicea és fundada damunt l'autoritat dels Apòstols, i que ella és la que a l'ensems professen els orientals que són catòlics i els occidentals... Separem, doncs, de la nostra comunió tots els qui no abracin aquesta fe".

L'any 377 celebra Damas un altre concili romà, la sinodal del qual respon a diverses qüestions dels orientals. En el fragment *Illud sane miramur,* el concili renova la condemnació de l'error dels apol·linaristes: "Si els arrians foren condemnats, diu, perquè atribuïen al Senyor una divinitat imperfecta, nosaltres havem de condemnar també aquells que li atribueixen una humanitat imperfecta". En altre fragment, *Non nobis,* el concili renova l'afirmació de la divinitat de l'Esperit Sant, en conformitat, diu, amb la fe de Nicea, "la qual ha d'ésser conservada inviolablement".

D'un altre concili tingut a Roma, 380, semblen ésser els coneguts anatematismes de Sant Damas: "Si hi ha qui diu que el Fill no és nat del Pare, ço és, de la divina substància d'aquest, sigui anatema". D'altres semblants se'n troben a la professió de fe que el mateix Sant Damas intimà a Paulí, bisbe de Macedònia.

Ens plau de veure íntimament units Sant Damas i Sant Jeroni, en col·laboració fecunda, d'ordre diplomàtic eclesiàstic, i fins literari. Jeroni alaba l'estre poètic i el classicisme dels versos de Damas: *Damasus,* diu Jeroni, *Romanae urbis episcopus, elegans in versibus componendis ingenium habuit, multaque et brevia opuscula heroico metro edidit* (*De Script. eccles.* c. 103). Damas, en canvi, confia a Jeroni importantíssims treballs sobre la Bíblia. En l'ordre del govern, ens diu el mateix Jeroni: *Cum in chartis ecclesiasticis juvarem Damasum Romanum, urbis episcopum, et Orientis Occidentisque synodicis consultationibus responderem* (*Carta* 123). Aquest text deixa suposar que no fou menys íntima la col·laboració doctrinal entre els dos Sants, units, d'altra banda, amb afecció de dolça amistat. I així ho veiem en ço que pertoca als errors arrians. Es queixa Jeroni a Damas, per escrit, de les subtilitats dels orientals, que juguen amb els dos sentits de la paraula *hipòstasi,* per fingir-se catòlics, essent, en realitat, arrians, i li diu: "Per tot això, jo prec a la teva Beatitud, per la Salvació del món crucificada, per la Trinitat *Homousia,* que em diguis per carta si puc o no puc usar la fórmula "*tres hipòstasis*". (*Carta* 5).

Sembla que Damas fou qui manà que es cantés, a la missa, el símbol de Nicea, substituït, més tard, pel Niceno-constantinopolità, concili aprovat també pel gran papa espanyol.

Teodosi, un altre espanyol, fou, més que cap altre dels seus antecessors, el vindicador del *Nicaenum*. Pot dir-se que donà el cop de gràcia a l'arrianisme, no sols restant-li tota protecció oficial, sinó perseguint els arrians com enemics de la religió de l'Imperi.

L'any 379, pontificat de Damas, fou Teodosi designat, per Gracià, emperador de l'Orient. L'any següent, dóna el seu famós edicte *Cunctos populos*: "Volem, diu en ell, que tots els pobles visquin en aquella religió que el diví Pere Apòstol ensenyà als romans, religió que d'ençà que fou establerta, declara... ço és, que creguem en una sola Deïtat, Pare Fill i Esperit Sant, *sub parili majestate et sub pia Trinitate*... L'edicte, dirigit al poble de Constantinoble, perquè fos tot seguit conegut arreu, és de data 27 de febrer de 380: Teodosi no arribà a Constantinoble fins el 26 de novembre següent; però, un dels primers actes de la seva administració imperial, és d'intimar a Demòfil, bisbe de la capital, la professió de la fe de Nicea, i "que abraci la pau". Demòfil, fidel al seu partit arrià, deixà la ciutat. No transcorren dos mesos sense que Teodosi doni un altre edicte, 10 gener de 381, en el qual es promulguen mesures radicals contra els arrians; es declaren heretges tots els qui no professin la fe de Nicea, se'ls prohibeix de reunir-se a l'interior de les ciutats, i es mana que totes les esglésies llurs siguin retornades als catòlics.

No para aquí el zel de Teodosi. A la seva iniciativa es deu la convocació del Concili de Constantinoble, 381, segon ecumènic. L'esforç que féu Teodosi per a la reunió de totes les esglésies orientals és digne de tota lloança. Segons ell, els Pares del Concili hauran de decidir les qüestions de fons dogmàtic i disciplinar, car la seva jurisdicció és purament civil: *Definient quibus impertienda communio, quibus obseranda sit*: però, ell donarà, a fi que tinguin força les decisions conciliars, l'ajut del braç secular. No sols això, sinó que rep personalment, abans de les sessions del Concili, la fracció de trenta sis bisbes del partit macedonià, contrari a la fe de Nicea, i tracta, amb esperit paternal, de reduir-los. encara que sense eficàcia. La voluntat de Teodosi és, *a priori*, que la fe del *Nicaenum* sigui la base de la unió de tots els bisbes: els macedonians la refusen, i es retiren en bloc, i escriuen una carta collectiva a tots els fidels de llurs esglésies, conjurant-los de no acceptar mai la fe de Nicea.

Teodosi, però, no deixarà de petja els arrians. Ja ens són coneguts els cànons de Constantinoble: el primer, que declara la intangibilitat de la fe de Nicea, i el tercer, que reconeix el primat de la Seu Romana. Teodosi acceptarà pietosament la doctrina i disciplina del Concili, celebrat sota els seus auspicis, i li donarà l'adjutori de la seva força imperial. Tancat el concili, els pares varen sotmetre llurs conclusions a Teodosi, adreçant-li un document en què donen gràcies a Déu d'haver-lo fet emperador, per a procurar la pau de les esglésies i defensar la santa fe: i, després de dir-li que en el Concili han confessat tots la fe dels Pares de Nicea i anatematitzat els errors contraris, afegeixen: "Preguem,

doncs, a la teva pietat, que confirmis la sentència del Concili: així com has honorat l'Església amb la lletra de la convocació del Concili, així segellaràs les conclusions dels bisbes qui hi han pres part"... Els Pares no afegeixen sancions contra els qui neguin la fe nicena: això pertoca a l'emperador, qui ho fa per edicte de 30 de juliol següent al Concili: en aquest edicte es llegeix una declaració de fe trinitària: les esglésies no seran, en endavant, ocupades sinó per bisbes que professin la fe del *Nicaenum*. Fou això la desfeta de l'arrianisme, que no tindrà ja més que una vida esllanguida a l'Orient, i que haurà de rependre forces entre els barbres gods.

Recollim, per fi, ja que ho imposa el caràcter d'ANALECTA SACRA TARRACONENSIA, un ressò, a més de cinquanta anys del Concili de Nicea, d'aquella famosa assemblea relatiu a la nostra gloriosa Seu tarragonina.

Les coses eclesiàstiques s'havien embrollat molt a la nostra Ibèria, durant el segle IV, sobretot en la seva segona meitat. Hi mancava, potser, un centre d'atracció que unís les cinc províncies en què estava dividida l'església espanyola: Tarragona, Cartagena, Galícia, la Bètica i Lusitània. Toledo no tenia la preponderància que aconseguí més tard. Àfrica tenia Alexandria; l'Orient, Constantinoble i Antioquia; les Gàllies, Arlès i Colònia; Itàlia, Milà; aquestes metròpolis atreien a llur entorn les esglésies menys poderoses o glorioses. No obstant, a Espanya sembla que no fou així. Batiffol dóna una impressió ben poc falaguera de l'església espanyola del temps de Sant Damas: "En temps d'aquest papa, diu, l'episcopat espanyol no té a Espanya un centre d'atracció com ho serà aviat Toledo: l'episcopat està dividit, la disciplina compromesa. Osius ha acabat malament (això la veritable història ho desment), Gregori d'Elvira s'ha llençat al partit luciferià, el priscil·lianisme va prompte a completar la discòrdia, els ortodoxos no troben, a Espanya, on sostenir-se. Es giraran cap a Roma, en recerca d'un socors que supleixi el dèficit dels seus propis mitjans" (*Le Siège Apostolique,* p. 180).

La descripció és, potser, quelcom forta de tintes. Li serveix, però, a l'autor francès, per a justificar la introducció del famós episodi en què intervingueren Himeri, bisbe de Tarragona, i Sirici, Pontífex Romà.

Eren, sens dubte, els abusos introduïts en les nostres esglésies, molts i greus. El bisbe de Tarragona, Himeri, envia a Roma un dels seus preveres, Bassià, per a exposar-los al papa Sant Damas: era això en els últims mesos de la vida del gloriós pontífex espanyol, any 384. Damas moria el desembre del mateix any, sense poder respondre a les qüestions que li proposava Himeri. Ho féu son successor, Sirici, donant una decretal famosíssima, que s'era considerada fins ara com la primera de les autèntiques.

El document és importantíssim sota el punt de vista de la disciplina i de la història eclesiàstica, com també el relleu que reconeix, ja aleshores, de la

Seu tarragonina, de la qual Sirici es diu, no sense especial afecte, *caput tui corporis;* car Himeri haurà de notificar les resolucions papals de la decretal, no sols als bisbes de la seva província tarragonina, sinó als metropolitans de les de Cartagena, Galícia, Bètica i Lusitània: *Ut haec quae a nobis sunt salubri ordinatione disposita, sub litterarum tuarum profeccione mittantur...*

Pel nostre cas, hem de remarcar que, en general, la decretal de Sirici és una aplicació del dret disciplinar estatuït pel *Nicaenum.* Dos punts de la resposta a la *consultatio* d'Himeri, com l'anomena el papa, s'hi reporten directament: el relatiu al rebaptisme dels arrians, per a la reconciliació dels quals amb l'Església catòlica n'hi haurà prou amb la imposició de les mans del bisbe, i la invocació sola de l'Esperit Sant, i el que es refereix a la cohabitació de dones amb els clergues, reproducció nominativa del tercer cànon de Nicea: *Canonis dispositio quae apud Nicaeam tractatum est.* Ultra d'aquestes al·lusions al famós Concili, la carta de Sirici és com l'afirmació categòrica i reiterada de la primacia del papa, la qual cosa respon al cànon sisè de Nicea, tal com es llegia en el còdex que Pascasi, legat de la Seu Apostòlica, utilitzà al concili de Calcedònia: *Quod Ecclesia Romana semper habuit primatum.* La carta de Sirici és fortament assertiva de la jurisdicció papal en les nostres terres: *Eorum qui in nostro sunt corpore compellimur facinora deplorare...*; i d'un sentit autoritari que no deixa lloc a dubtar, ni de la consciència que té el papa de la seva potestat preeminent, fins sobre els metropolitans: *Metropolitanis specialiter pontificibus imputamus...*, com a successor que és de Sant Pere: *Haec (onera) portat in nobis beatus apostolus Petrus...;* ni del sentit d'obediència filial de les esglésies d'Espanya, a les quals parla, mitjançant els oficis del metropolità Himeri, amb fórmules tan fortes com aquestes: *A quo tramite vos quoque posthac minime convenit deviare, si non vultis a nostro collegio synodali separari sententia... Jubemus abscindi... Generali pronuntiatione decernimus...*

La carta de Sirici papa al nostre metropolità tarragoní és de l'any 385: la separen del Concili de Nicea seixanta anys: la uneix, però, amb el famós Concili la identitat de doctrina, de jurisdicció, d'autoritat. Malgrat el mig segle transcorregut entre les turbulències originades per la malícia arriana, que han pogut enterbolir l'atmosfera doctrinal sobre les prerrogatives del pontificat romà, i sostraure de la seva influència gran nombre d'Esglésies d'Europa, les coses tornen a centrar-se en el lloc en què les volgué Jesucrist en fundar la seva Església. Pere és la pedra fonamental del gran edifici: *Et super hanc petram...* La revolta doctrinal que Arrius, el superb envejós, alçà a Alexandria, i que, a mercè de potents i intrigants, ha torbat les intel·ligències i la política de l'Europa per espai de mitja centúria, ja és passada: resta ferma la doctrina catòlica, que ha incorporat al seu *Credo* noves fórmules, condemnatòries de l'error nou. S'escorreran encara dos segles abans que el cos de l'Església no es purgui del tot del virus d'aquesta heretgia. Nous errors naixeran mentrestant. El papa, però, i

la seva Església, l'Església universal, farà son camí, sense defalliment. És camí de la veritat i del veritable progrés. És camí de Jesús, camí: *Ego sum via.*

Nosaltres, grat sia a Déu, som dins el camí. Amb l'ajuda de Déu, no ens en mourem. És camí de veritat i de vida. Aquesta solemnial commemoració del famós Concili de Nicea ha d'ésser per a nosaltres un sedatiu, en mig de les inquietuds presents, i un reconfort en les lluites que aguantem.

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA haurà complert una magnífica tasca en recollir en aquest volum l'exemplaritat de llum i de força que ens ve, a setze segles de distància, del gran fet de Nicea. La llum de la veritat és força del pensament, i l'exemple és fortitud de la vida.

A més, aquest volum d'ANALECTA ens demostrarà que som nosaltres, els cristians, els mateixos que, llavors, érem. Nicea és avui, com serà sempre; car Nicea és l'Església. El *Nicaenum* ha baixat fins a nosaltres per la pendent de les centúries: pel *Nicaenum,* refent el camí, pugem nosaltres fins a l'*Apostolicum,* fins al Crist, qui és d'ahir, d'avui i de sempre. Fills del Crist, perquè ho som de la seva Església, formem una solidaritat que no té parió, perquè comprèn tots els segles i tot el món catòlic. Ens plaurà de veure'ns, en aquestes planes d'ANALECTA, els mateixos que nostres pares en la fe.

I ens plaurà més encara que elles siguin un monument perennal de la fe i de la pietat nostres, i com ferma columna lluminosa que ens digui el *plus ultra,* en el camí de la veritat i de la virtut cristianes. Car, si elles ens han fet grans per la nostra fidelitat secular a la Seu Romana, com ho demostràvem suara, que les representa i concreta en la història del catolicisme, elles són, també, la condició *sine qua non* dels avenços que, amb l'ajuda de Déu, hem de realitzar. Car, els pobles que no avencen, reculen; se'ls pot aplicar també l'aforisme ascètic: *Qui non proficit, deficit.*

PRECEDENTS DEL CONCILI DE NICEA

L'ESGLÉSIA EN COMENÇAR EL SEGLE IV

PEL DR. JOSEP VIVES, PREV., DE LA UNIVERSITAT DE FRIBURG

I. *L'Orient i l'Occident.* — Al temps de Constantí els límits de l'Imperi romà (1) eren al NE. la Hispània, les Gàllies i bona part de l'Anglaterra. La Irlanda i l'Escòcia foren poc conegudes dels romans i mai conquerides. Al centre d'Europa la frontera seguia el Rhin i el Danubi. La Dàcia pròpiament dita, a l'esquerra d'aquest riu, si bé afegida a l'Imperi per Trajà, fou perduda als temps d'Aurelià (270). A l'Àsia quedaven fora de l'Imperi l'Armènia, la major part de la Mesopotàmia i de l'Aràbia. A l'Àfrica el territori romà era una faixa al llarg de la costa del Mediterrani. Sols a l'Egipte era aquesta faixa bastant més ampla. El Cristianisme, ja molt abans del Concili de Nicea, s'havia estès a totes les províncies dominades per Roma, ultrapassant en alguns llocs, com veurem, les fronteres imperials.

La separació entre Orient i Occident, des del punt de vista eclesiàstic, era i és molt imprecisa per aquells temps. Sovint s'entén per Orient només que les províncies de l'Àsia que tenien més estretes relacions amb la gran Antioquia. La península balcànica gravitava més aviat cap a l'Occident. L'Egipte, amb la seva capital, el gran centre de cultura, Alexandria, formava un món a part. Amb freqüència, però, s'inclou entre l'Orient no sols l'Egipte amb la Cirenaica, sinó també la Grècia i les altres províncies balcàniques. Una divisió fixa, un xic més tardana, és la que s'establí amb els Patriarcats. L'Occident formava un sol patriarcat, el de Roma. L'Orient comprenia els d'Alexandria, Jerusalem, Antioquia i Constantinoble. La ratlla divisòria començava a l'Àfrica entre la Tripolitània i la Cirenaica, seguia pel mig de les illes del mar Egeu i continuava cap al Danubi entre la Macedònia i la Tràcia. Pertanyien a Roma totes les comarques a ponent d'aquesta ratlla. Alexandria era el centre eclesiàstic de l'Egipte, Líbia i Pentàpolis (Cirenaica). Jerusalem, el de Palestina i Aràbia. Antioquia tenia, almenys llavors, totes les altres províncies de l'Àsia, si bé després passaren la major part al patriarcat de Constantinoble, i sols li restaren la Celesíria, Fenícia, Osroene, Mesopotàmia, Cilícia i Isàuria. Constantinoble es quedà, doncs, amb les altres províncies i la Tràcia i Mèsia inferior al continent europeu (2).

(1) Vegeu el mapa adjunt, I.

(2) Així en el mapa de Hergenroters, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, 5 ed. per J. P. Kirsch. Vol. I. (Freiburg i. B., 1911).

II. *Extensió geogràfica l'any* 325. — Sobre la propagació del Cristianisme en els primers segles hom llegeix ja del primer que l'apòstol Sant Pau diu a la comunitat cristiana de Roma: "gratias ago Deo meo per Jesum Christum pro omnibus vobis; quia fides vestra annuntiatur *in universo mundo*" (*Ad Rom.* I, 8); i a començaments del segle II, Plini, governador de la Bitínia, escriu a l'emperador Trajà de la religió (o superstició segons ell la qualifica) cristiana: "visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum, *multi* enim *omnis aetatis, omnis ordinis,* utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabuntur, neque *civitates* tantum sed *vicos* etiam atque *agros* superstitionis istius contagio pervagata est; quae videtur sisti et corrigi posse, certe satis constat prope *jam desolata templa* coepisse celebrari et sacra solemnia diu intermissa repeti pastumque venire victimarum, cuius adhuc rarissimus emptor inveniebatur". Més expressiu el testimoni de Tertul·lià: "hesterni sumus et orbem iam et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum, sola vobis reliquimus templa" (*Apol.* 2, c. 37). "Christus iam orbem evangelii sui fide cepit" (*Adv. Marc.* III, 20). Als temps de Constantí escriu Lactanci (*Instit.* IV, 26, 35): "Nulla gens tam inhumana est, nulla regio tam remota, cui aut passio Christi aut sublimitas maiestatis ignota sit". Textos per l'estil se'n troben a dotzenes fullejant els escriptors eclesiàstics de les primeres centúries (3) i ens fan pensar en una meravellosa expansió de la doctrina evangèlica, com a compliment immediat de la divina comanda: "docete omnes gentes". Però aquestes fórmules generals ens poden fer néixer el dubte que siguin un xic retòriques. Per això, sobretot per al nostre temps, ens semblen més convincents les dades precises, recollides d'ací d'allà en els documents escrits i monumentals, que encara avui ens guarden les petjades dels primers sembradors de la "Bona Nova".

Un "Corpus", si així el poguéssim anomenar, de tots els documents i monuments referents a l'extensió del Cristianisme fins als temps de Constantí fóra cosa ben instructiva. El segon volum de l'obra del savi professor de Berlín, A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums,* 4.ª ed. (Lepizig, 1924), està redactat amb aquest intent, i és certament des d'aquest punt de vista un treball ben apreciable. Aprofitarem, o millor dit, resumirem en les planes que segueixen, l'obra esmentada, permetent-nos tan sols de fer alguna addició al capítol sobre Espanya (4).

Com havem dit, l'Església a l'any 325 tenia comunitats de fidels en totes les províncies de l'Imperi romà i àdhuc en comarques de considerable extensió fora dels seus límits. Entre elles, principalment en terres d'Aràbia, Mesopotà-

(3) Harnack (obra més avall citada, p. 530-542) en dóna una bona col·lecció de 30 autors diferents.

(4) Un bell resum de l'obra de Harnack és la de J. Rivière en la col·lecció *Science et religion,* n. 544-45: *La propagation du Christianisme dans les 3 premières siècles d'après les conclusions de Harnack.* (Paris, 1907, i trad. ital. Desclée, Roma, 1909).

mia, Assíria, Pèrsia, potser Índia, Armènia, costa nord del mar Caspi i més enllà del Danubi en terres d'Europa.

La població cristiana era certament molt més nombrosa en les províncies orientals, on, com sabem pels Fets dels Apòstols, l'Evangeli havia estat predicat amb tants de treballs pels deixebles del Senyor ja tot seguit des de la diada del primer Pentecostès.

Comencem, doncs, per aquelles províncies (5).

Palestina. — No era potser molt nombrosa la comunitat de Jerusalem, ja que permeté que, fins als temps de Constantí, hi hagués un temple de Venus, damunt el lloc on hi havia el sepulcre del Senyor. Ho era molt més la de la ciutat de la costa, Cesarea. A Nicea hi vingueren de Palestina els bisbes de Jerusalem (Aelia), Sichem, Samària, Cesarea, Gadara, Ascalon, Nicòpolis, Jàmnia, Eleuteròpolis, Maxianòpolis, Jericó, Sabulon, Lidda, Azotus, Scitòpolis, Gaza, Aila i Capitòlia. Comunitats, poden assenyalar-se per altres 20 poblacions, 38 en total (6). La majoria de viles on trobem cristians són ciutats gregues. D'algunes poblacions que n'havien tingut primitivament, com Natzaret i Cafarnaum, n'havien estat expulsats pels fanàtics jueus. Entre els màrtirs de Palestina els noms hebreus i sirians són rars.

Fenícia. — Molt aviat hi arrelà el Cristianisme. (Cfr. Act. Apost. IX). Tir, la primera ciutat de fàbriques i comerç de l'Orient, fou la capital cristiana de la província. Les comunitats cristianes es troben principalment a les poblacions de la costa, de raça grega. Les més importants de l'interior: Damasc, Paneas i Palmira. Harnack hi assenyala 15 comunitats. A Nicea hi acudiren 10 bisbes de Fenícia (7).

Síria. — A Antioquia fou usat per primera vegada i en to de burla el nom de "cristià". La cultura pot dir-se que no es desplega allí fins al segle IV amb el cristianisme. Aquí es constituí la primera comunitat cristiana de pagans convertits. El concili de Nicea, can. 6, dóna al bisbe d'aquesta ciutat l'autoritat de metropolità superior (patriarca). Sant Crisòstom li atribuïa 200.000 habitants, amb la meitat de catòlics. A Nicea hi havia 22 bisbes d'aquesta regió, entre ells, 2 *chorepiscopi*. Eusebi (*H. E.* VII, 6, 8) ens dóna idea del gran nombre de clergues que hi hauria al temps de la persecució de Maximí Daza, quan diu que "les presons de cada localitat estaven plenes de bisbes, preveres, diaques, lectors i

(5) Tingui's en compte per a fer-se càrrec de la veritable importància de l'extensió del Cristianisme a l'any 325, que, seguint Harnack, sols donem els noms de poblacions o comarques en les quals d'una manera certa i documental hom pot provar-hi la seva existència. De fet el nombre de poblacions ha de suposar-se molt més crescut. Així de Catalunya, on el Cristianisme estava certament molt propagat, Harnack sols pot donar tres noms i sis de l'Armènia, on era la religió de l'Estat.

(6) Les altres poblacions eren: Raphia (Refa), Jattir, Anaea, Thabatha, Bethelia, Majuma, Besanduke, Hebron, Therebinthus, Betlem, Ioppe, Sichar, Filadelfia (Rabbath Ammon), Batanea, Pella, Gerasa, Sepphoris, Nazaret, Katab, Tiberias, Cafarnaum.

(7) *Fenícia.* — Antaradus, Balanea, Berithus, Choba, Byblus, Damascus, Heliopolis, Paneas, Ptolemais, Sebulon, Sidon, Thelsene, Tyrus, Tripolis.

exorcistes, de tal manera que no hi quedava lloc per als criminals". El cristianisme era, doncs, aquí la religió dominant (8).

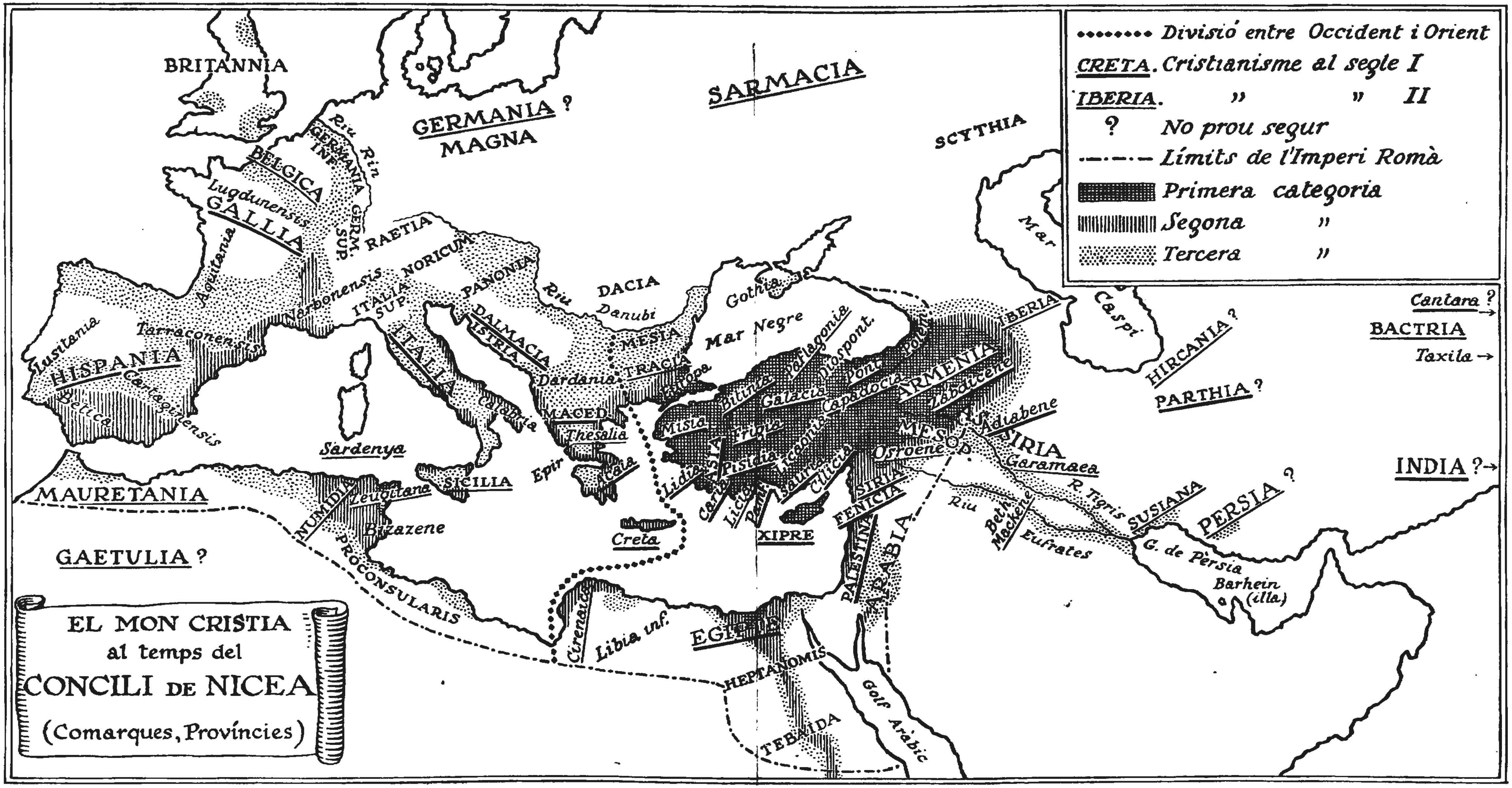
Xipre. — Tingué aquesta illa la sort de rebre com evangelitzadors a Sant Pau, Sant Marc i Bernabeu (que n'era fill). L'heretge Valentí féu aquí propaganda. Els bisbes de Sàlamis, Pafos i Trímitus eren a Nicea. Sabem que n'hi havia d'altres. Sozomenus diu que fins se'n trobaven als pobles.

Àsia Menor. — Totes les altres províncies de l'Imperi, del que avui en diríem Àsia Menor (Cilícia, Capadòcia, Pontus, Paflagònia, Bitínia, Galàtia, Mísia, Frígia, Licaònia, Pamfília, etc.), eren intensament cristianes ja abans de l'edicte de Milà. Era la gran regió cristiana per excel·lència d'aquells temps. Per això fou allí verament terrible, com ens conta Eusebi, la persecució que hi suscità el pèrfid Maximí. Fou llavors que una petita ciutat de Frígia era assetjada pels soldats, qui hi calaren foc i ho cremaren tot, fins les criatures i dones, mentre ells imploraven el Déu de l'Univers. La causa fou que tots els habitants de la vila en massa, autoritats civils i militars i el poble sencer, havent-se declarat cristians, no varen obeir de cap de les maneres als qui els manaven d'adorar els ídols. (Eus., *H. E.* VIII, 11, 1). Isàuria, la més aspra i muntanyosa d'aqueixes províncies, enviava 17 bisbes a Nicea. Del Pontus es conta que Gregori el Taumaturg, bisbe de Neocesarea, en morir, l'any 270, sols deixava 17 pagans per convertir. Basili diu d'aquell sant bisbe, que convertí tot el poble, no sols de la ciutat, sinó de les viles i poblets. La famosa ja esmentada carta de Plini, segons la qual "neque civitates tantum sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est", pot aplicar-se no sols a la Bitínia, sinó a les províncies veïnes (9). En una paraula, es pot dir ben bé de tota la vasta península que la majoria d'habitants de pobles i ciutats havien estat guanyats a l'Evangeli abans que la pau definitiva fos concedida a l'Església. Ho manifesta clarament la carta del tirà Maximí als governadors: "Jovius Maximí August a Sabinus: és evident a ta Devoció i a tots els homes, jo en sóc persuadit, que nostres senyors Dioclecià i Maximià, quan constataren que *tots els homes* desertaven de la religió dels déus i es passaven al poble dels cristians..." (Eusebi, *H. E.* IX, 9). Així també el màrtir Llucià d'Antioquia podia dir, parlant a Nicomèdia: "Pars paene mundi iam *maior* veritati adstipulatur, urbes integrae..." (Rufí, *H. E.* IX, 6) (10). És en una d'aquestes províncies, en la ciutat de Nicea, no gaire lluny de l'actual Constantinoble, on tingué lloc la primera i la més gran assemblea dels Pares de l'Església. Segons Sant Atanasi hi assistiren 318 bisbes. D'uns 232 ens ha estat conservat el nom.

(8) *Síria.* — Antioquia, Apamea, Aprocavictu, Arbocadama, Arethusa, Beroea, Cyrrhus, Doliche, Emesa, Epiphania, Gabbala, Germanicia, Gindarus, Gustra, Hierapolis, Harbathgal, Katra, Laodicea, Larissa, Margaritato, Neocaesarea, Palmira, Perrae, Raphaneae, Rhossua, Seleucia, Zeugma.

(9) La carta de Plini fou escrita a Amisus (Pontus), Harnack, 737.

(10) Per a les comunitats de les províncies de l'Asia Menor vegeu el mapa II.



Divisió entre Occident i Orient
CRETA. Cristianisme al segle I
IBERIA. " " II
? No prou segur
Límits de l'Imperi Romà
Primera categoria
Segona "
Tercera "
EL MON CRISTIA
al temps del
CONCILI DE NICEA
(Comarques, Províncies)
BRITANNIA
SARMACIA
GERMANIA ?
MAGNA
SCYTHIA
BELGICA
GERMANIA INF.
GERM. SUP.
Riu Rin
Lugdunensis
GALLIA
Aquitania
RAETIA
NORICUM
PANONIA
DACIA
Riu Danubi
Gothia
Mar Negre
Narbonensis
ITALIA SUP.
ITALIA
DALMACIA
ISTRIA
MESIA
TRACIA
Dardania
Europa
MACED.
Thesalia
Acaia
Epir
Calabria
Lusitania
Tarraconensis
HISPANIA
Cartaginensis
Betica
Sardenya
SICILIA
MAURETANIA
NUMIDIA
Zeugitana
Bizazene
PROCONSULARIS
GAETULIA ?
Creta
Cirenaica
Libia inf.
EGIPTE
HEPTANOMIS
TEBAIDA
Golf Aràbic
XIPRE
Paflagonia
Diospont.
Pont
Bitinia
Galacia
Capadocia
Misia
Frigia
Licaonia
Pisidia
Lidia
Caria
Licia
Isauria
Cilicia
Osroene
ARMENIA
Zabdicene
IBERIA
MESOP.
Adiabene
SIRIA
Garamaea
FENICIA
PALESTINA
ARABIA
Riu Eufrates
Beth Mackene
R. Tigris
SUSIANA
PERSIA ?
G. de Pèrsia
Barhein (illa)
Mar Caspi
HIRCANIA ?
PARTHIA ?
Cantara ?
BACTRIA
Taxila
INDIA ?

1. Còrdova
Víctor i Vicens prevere de Roma.

Egipte

2. Alexandria
3. Alphocranon
4. Cynopolis
5. Pharbaethus
6. Panephisis
7. Heraclea
8. Ptolemaida
9. Pelusium
10. Thmuis
11. Memfis
12. Thaute

Tebaida

13. Schedia
14. Antinoi
15. Licopolis

Líbia

16. Berenice
17. Barce
18. Antypyrgos
19. Tauchira
20. Paratonium

Palestina

21. Jerusalem
22. Sichem (Neapolis)
23. Samaria (ciutat)
24. Samaria (comarca)
25. Cesarea
26. Gadara
27. Ascalon
28. Emmaus
29. Jamnia
30. Eleuteropolis
31. Maxianopolis
32. Jericó
33. Sabulon
34. Lidda
35. Azotus
36. Scitopolis
37. Gaza
38. Aila
39. Capitolias

Fenicia

40. Tir
41. Ptolemaida
42. Damasc
43. Sidon
44. Tripolis
45. Paneas
46. Berytus
47. Palmira
48. Alessia
49. Emesa

Síria

50. Antioquia
51. Seleucia
52. Laodicea
53. Apamea
54. Raphaneae
55. Hierapolis
56. Germanicia
57. Samosata
58. Doliche
59. Balaneae
60. Phaladus (*) chorepiscopus
61. Gabala
62. Zeugma
63. Larissa
64. Epifania
65. Arethusa
66. Neocesarea
67. Cyrrus
68. Seleucus chorepiscopus
69. Gindara
70. Arbocadama
71. Gabula

Aràbia

72. Bostra
73. Filadelfia
74. Esbunta
75. Sodoma
76. Beritana?
77. Dionisias

Mesopotàmia

78. Edessa
79. Nisibis
80. Resaina
81. Macedonoplis
82. Persa

Cilícia

83. Tarsos
84. Epifania
85. Neronias
86. Castabala
87. Flavias
88. Eudemon chorepiscopus
89. Adana
90. Mopsueste
91. Eglae
92. Alexandria minor
93. Irenopolis

Capadòcia

94. Cesarea
95. Tyana
96. Colonia
97. Cybistra
98. Comana
99. Gorgonius chorepiscopus
100. Stephanus chorepiscopus
101. Euphronius chorepiscopus
102. Rodon chorepiscopus
103. Theophanes chorepiscopus

Armènia menor

104. Sebastia
105. Satala

Armènia major

106. Armenia
107. Bisbe Acrites

Pontus

108. Amasias
109. Comana
110. Zela

(*) Els mots seguits de "chorepiscopus" són naturalment noms de persona i no de ciutats.

Diospont

111. Neocesarea
112. Trebiçonda
113. Pityus

Paflagònia

114. Pompeiopolis
115. Ionopolis
116. Amastris

Galàcia

117. Ancira
118. Tabia
119. Gadamaua
120. Cynon
121. Juliopolis

Asia

122. Cycicus
123. Efeso
124. Ilium
125. Esmirna
126. Hypaepa
127. Ilium helesp.
128. Aneas

Lídia

129. Sardos
130. Thiatira
131. Filadelfia
132. Baris
133. Tripoli
134. Ancira ferrea
135. Aureliopolis
136. Standus
137. Hierocesarea

Frigia

138. Laodicea
139. Sanai
140. Synneda
141. Azani
142. Doryleum
143. Apanea
144. Eucarpia
145. Hierapolis

Pisídia

146. Iconi
147. Adrianópolis
148. Neapolis
149. Seleucia
150. Limenne
151. Apamea
152. Amblada
153. Metropolis
154. Papa
155. Baris
156. Vasada

Lícia

157. Patava.

Pamfília

158. Perge
159. Termesus
160. Syarba
161. Aspendus
162. Seleucia
163. Maximianopolis
164. Magyda

Illes

165. Rodes
166. Cos
167. Lemnos
168. Corcira

Cària

169. Antioquia
170. Afrodisias
171. Apollonias
172. Cibyra
173. Milet

Isàuria

174. Barata
175. Coropissus
176. Cladiopolis
177. Seleucia
178. Isaur. Metropolis
179. Panemutichus
180. Antioquia
181. Syedra
182. Hesigius chorepiscopus
183. Humanades Cumanadenses
184. Masada
185. Anatolius chorepiscopus
186. Laranda
187. Quintas chorepiscopus
188. Alistra
189. Aquilas chorepiscopus
190. Eusebi de la parròquia d'Isauria

Xipre

191. Pafos
192. Salamina

Bitínia

193. Nicomedia
194. Nicea
195. Calcedonia
196. Cius
197. Prusa
198. Apollonios
199. Prusias
200. Adriani
201. Theophanus chorepiscopus
202. Cesarea
203. Eulalius chorepiscopus

Europa

204. Heraclia

Dàcia

205. Sardica

Calàbria

206. Calabria

Mèsia

207. Marcianopolis

Africa

208. Carthago

Macedònia

209. Tessalonica
210. Stobi

Dardània

211. Macedonia

Acaia

212. Atenas
213. Eubea
214. Efestias

Tessàlia

215. Tessalia
216. Tebas

Panònia

217. Panonia

Gàl·lies

218. Divio (Dié)

Gothia

219. Gothia

Bòsfor

220. Bòsfor

A aquesta llista de 220 hom pot afegir-hi segons Gelzer altres 12 noms segurs i 5 insegurs, en total 237. (*Patrum Nicenorum nomina*, per Gelzer, Hilgenfeld, etc., Teubner, Leipzig, 1898.) Donem la transcripció llatina. La llista de C. H. Turner en *Ecclesiae Occidentalis Monumenta juris antiquissima*, I, Oxonii, 1899, sols presenta 218 noms.

Províncies de l'Àsia fora de l'Imperi. — Verament meravellosa se'ns presenta la propagació del Cristianisme en aquests territoris. És sabut per Eusebi, que la tradició contava que Abgar, el rei d'Edessa (Mesopotàmia), havia tingut correspondència amb Jesús, i que allí hi predicà Sant Tomàs. El que sabem de cert és que ja l'any 201 la casa reial s'havia convertit, i que el catolicisme era allà la religió de l'Estat. Sabem que hi havia bastants bisbats (18 segons el *Liber Synod.*); tres d'ells, els d'Edessa, Macedonòpolis i Persa, són anomenats en la llista de Nicea.

Edessa encara formava part de l'Imperi. No així l'altra part de la Mesopotàmia, l'Adiabene, la Pèrsia, sobre les quals tenim l'admirable testimoni de la Crònica d'Arbela.

La dita crònica és un document tan important per a la història de la predicació evangèlica en els segles II i III, que no en posseïm altre de semblant per cap altra província de l'Imperi. Fou redactada en el segle VI, però aprofitant documents molt antics de l'Arxiu del bisbat. Segons ella "L'apòstol Addai predicà en l'Adiabene (Assíria) especialment a muntanya. Convertí Pekida, fill del país, i al cap de cinc anys l'envià com a bisbe a la capital Arbela on treballà 10 anys com a director de la comunitat. A la seva mort quedaren sense bisbe. Sis anys més tard hi arribà en una caravana el de Betti-Zabdhai. Li demanaren que consagrés Simson, el diaca de Pekida. Així ho féu. Simson dirigí la comunitat i predicà en els poblats dels voltants i convertí molta gent. Sabut això pels Màgics del país, el feren presoner i el martiritzaren després de dos anys de ministeri. Això passava l'any 123 de l'era cristiana, el que vol dir que Addai hi començà la seva missió cap a l'any 100. El tercer bisbe Isaak hi construí una església (13 anys de ministeri). El quart, Abraam, ja demanà al rei de Ctesifon, Vologe-

ses III, un edicte de tolerància..." (11). De la crònica es dedueix que en aquells països el Cristianisme fou més estès als pobles, a muntanya, que no pas a les ciutats (exceptuant Arbela), al contrari del que trobem en l'Imperi.

L'autor de la Crònica posseïa una llista, no completa, de les ciutats que tenien bisbe, l'any 225, en aquelles regions. Eren 17; 13 entre la Mesopotàmia i Tigris, 2 a la Sussiana, 1 a l'Aràbia Oriental i el de Beth-Dailomaje (situació desconeguda). Per al temps de Nicea almenys poden afegir-s'hi altres 4 ciutats.

De la Sussiana, on la Crònica d'Arbela hi posa almenys dos bisbats, passà el Cristianisme a la veïna Pèrsia per mitjà de presoners grecs i sirians occidentals. Segons la Crònica de Seert (12) Sapor I, l'any 252, entrà en guerra en les terres de l'Imperi romà, destruí algunes ciutats, féu presoner a Valerià i fundà després tres ciutats que poblà amb presoners fets a l'Imperi, a Sussiana i a Babilònia. Molts eren cristians i bastiren allí convents i esglésies. Malauradament al temps de Sapor II hi hagué allí una terrible persecució. Almenys s'hi poden comptar 8 bisbats ja abans de Constantí.

És ben possible que ja en temps d'aquest emperador la doctrina evangèlica passà cap al Sud i Nord orientals de la Pèrsia i arribà fins al riu Oxus i el mar Caspi. Al segle III es creia sens dubte en l'Imperi que havia arribat fins a la Índia, segons es dedueix de les cartes apòcrifes de Sant Tomàs (13).

La deserta Aràbia envià sis bisbes a Nicea. Ja al temps d'Orígenes, qui fou invitat a assistir al Sínode de Bostra, es coneixien diversos bisbats al sud del mar Negre. Per una carta de Dionís d'Alexandria, reproduïda per Eusebi (*H. E.* VII, 5), sabem que els bisbes de Roma havien ajudat en tot temps a les esglésies d'Aràbia i que Esteve feia poc temps que els havia escrit una carta. Sozomenus diu de l'Aràbia que hi havia bisbes en els pobles.

El magnífic mapa *Orbis christianus saec. I-IV*, del Professor Pieper, existent a l'Exposició missionària del Vaticà (14), assenyala ja pel segle II el Cristianisme en les següents regions de l'Asia actual entre la Mesopotàmia i l'India:

Ibèria, Arzazene, Sophene, Gordiene, Hazzaje, Garamaea, Beth-Moskene, Susiana, Mesene, i probables: Hyrcanea, Mèdia, Pàrtia, Pèrsia, Bàctria, Gandhara, Taxila, India, amb les ciutats, que posem aquí perquè la major part no podran entrar en el mapa adjunt. (Les ciutats en lletra *cursiva*, pel segle II; les altres, pel segle III-IV).

MESOPOTÀMIA: *Arzon, Beth-Zabdai,* Dara, *Nisibis, Balad, Singar, Mar-Mattai,* Mossul, Nínive, Hatra, *Ktesifon, Selèucia,* Babylon, Hira, *Carchar, Diodonis,* Obolla, Perath.

Arbela, Harbarth-gelal, *Kerkut, Sarkard, Dakuk,* Laschom, *Hulvan.*

(11) Vide Harnack, p. 684-689 i *Theologie und Glaube* (Paderborn, 1925), p. 66... *Das Zeugnis der Chronik von Arbela,* per H. Diekman.

(12) Harnack, p. 695, *Hist. Nestorienne inédite* (Chronique de Seert) (*Patrol. Orient.* T. IV, 1908 i T. V, 1910), per A. Scher.

(13) Sant Agustí diu: *Apud Persas et Indos evangelium iam diu praedicatur* (*Ep.* 93, 22).

(14) Aprofitarem aquest esplèndid mapa, fet amb tota cura científica, per afegir alguns noms al de Harnack. Llàstima que no hagi estat encara publicat.

SUSIANA: Rew-Ardaschir, *Hormizd-Ardaschir,* Karkha, *Beth-Lapat,* Sustar, Susa.
GOLF D'ARÀBIA: Aduis, Axumis, Saphar, Adana.
PÈRSIA: Istachr, Schiras, Cchapur, Darabgerd, Kasran, Ardaschirkhurra.
GOLF DE PÈRSIA: Hatta, Darin, Illa de *Barhein,* Illa de Masnahig.
MÈDIA: Ispahan, Roi, Kumm, Kasan.
INDIA: Mouziris.
PÀRTIA: Nischapur, Tus, Herat.

L'Armènia (també fora de les fronteres de l'Imperi) era una gran regió de les més cristianitzades al temps del gran Concili. Aquí es repetí el meravellós fet, que hem trobat a Edessa, que la religió cristiana fos ja la de l'Estat a la fi del segle III (per tant, 100 anys més tard que allí). Segons Eusebi, la guerra que sostingué l'Armènia contra el cruel perseguidor dels cristians a l'Orient, Maximí Daza, fou una guerra de religió. Diu així (*H. E.* IX, 8, 2): "Aqueixes gents (les d'Armènia) des de l'antiguitat eren amigues i aliades dels romans; eren també cristianes i amb zel complien els llurs deures religiosos envers la Divinitat. L'home enemic de Déu (Maximí), havent intentat d'obligar-los a sacrificar als ídols i als dimonis, els convertí en enemics en lloc d'amics, i adversaris en comptes d'aliats". Es pot ben dir que el rei d'Armènia fou el precursor del gran Constantí a reconèixer i omplir de privilegis l'Església. Era aqueixa una comarca tan cristiana com les seves veïnes Capadòcia, Pontus i altres de l'Àsia Menor. Envià cinc bisbes a Nicea.

Fins a la costa de la península del nord del mar Negre (Pontus Euxinus) arribava el Cristianisme llavors. A Nicea hi firmen dos bisbes, un Theofilus de Gothia i un Cadmus de Bosphorus, bisbats que han de situar-se en aquells indrets.

Egipte, Líbia, Pentàpolis. — La gran Alexandria fou, al costat d'Atenes, l'empori de la ciència antiga. Aquí ensenyaren el gran Orígenes i Clement. Aquí tragué el cap l'heretgia d'Arrius. La doctrina cristiana s'escampà fructíferament per aqueixes regions, sobretot seguint les vores del Nil. Almenys s'hi poden comptar, en la nostra època, 60 ciutats amb comunitat cristiana (conegudes per documents), d'elles, 40 amb bisbe. El centre més important era a les boques del riu (Egipte propi), altre en l'Heptanomis (Egipte mitjà) i el tercer a la llunyana Tebaida.

A més coneixem que hi havia diversos bisbats a la Cirenaica (Pentàpolis). A Cirene s'han descobert catacumbes preconstantinianes (15).

Països balcànics. — Ja Sant Pau predicà, com és ben conegut, en moltes de les seves ciutats. Però la nova doctrina, si bé molt escampada, no arrelà tan profundament com en les províncies asiàtiques. A la Tràcia senyala Harnack 10 ciutats amb comunitat, 9 a la Macedònia, 3 a l'Epir i unes 20 entre l'Acaia i les illes gregues.

(15) La llista de comunitats en el mapa II, i més completa en l'apèndix geogràfic. Noteu el mateix per a les províncies de l'Africa i les dels Balcans.

Encara que menys intensament, també penetrà en totes les altres regions de la dreta del Danubi, en la Mèsia inferior i superior, la Panònia i part de la Dalmàcia. Les dues primeres enviaren representants a Nicea. També n'envià un la Dàcia (16).

Roma. — Per a cap altra església tenim una història tan documentada, com per a la de la ciutat on volgué fundar Sant Pere la "prima cathedra episcopatus", segons l'encertada expressió del cànon 58 del Concili d'Elvira (17). Parlarem després més detingudament de la constitució de l'esmentada església. Ara fem constar que a mitjans del segle III, segons una carta del papa Corneli (251-253), la clerecia de Roma es composava de 155 membres, i l'església mantenia 1.500 persones necessitades, entre vídues i pobres, ço que, a judici de Harnack, suposa almenys una comunitat de 30.000 ànimes. L'any 312 hi hauria, a Roma, una població de 900.000 habitants. La importància de la població cristiana pot deduir-se del fet que Maxenci en declarar-se sol August "començà a simular que tenia nostra fe (cristiana) per a complaure i adular el poble de Roma" (Eusebi, *H. E.* VIII, 14). Segons J. P. Kirsch (18), podríem suposar-hi llavors uns 75.000 cristians, pertanyents, sens dubte, a tots els estaments de la societat, ja que Maxenci mostra per ells un tal respecte.

Itàlia central i Sud-Itàlia. — De Bolonya en avall s'escampà intensament el Cristianisme per totes les terres d'Itàlia, amb nuclis més importants en les costes de l'Adriàtic i del Mediterrani. Unes 62 ciutats, la majoria amb bisbe, ens dóna el mapa de Harnack per aquestes regions i 10 més a la Sicília (19), i 2 a Cagliari i Sulci (Isola S. Antioco) a l'illa de Cerdenya.

Nord-Itàlia. — Menys intensament el trobem escampat en les terres del Nord, però adhuc aixi el veiem en les ciutats de les dues Venècies i de la Lombardia. Així a Bolonya, Ràvena, Aquileia, Pàdua, Bríxia, Verona, Vicenza, Bèrgamo, Milà i Como.

A la Ligúria i al Piemont ben just hi veiem el rastre a Gènova.

(16) La Dàcia pròpia, conquerida per Trajà, era situada al N. del Danubi. Després es donà aquest nom a una part de la Mèsia al S. de l'esmentat riu.

(17) Interpretació donada per Batiffol en *Journal of theol. Studies*, 1922, p. 70-84; 1924, p. 45 i en *Le Siège Apostolique*, p. 339: "prima cathedra est pour nous la cathedra, la première en date de toutes les cathedrae episcopales existantes. Cette prima cathedra a inauguré l'episcopat".

(18) J. P. Kirsch, *Letture Constantiniane*, Roma, Desclée, 1914, p. 95.

(19) Lucca, Forum-Livii, Faventia, Pisa, Forum Popilii, Ariminum, Florentia, Caesena?, Pisaurum, Fanum, Sena?, Ancona, Perusiae, Camerinum Auximum, Firmum, Clusium, Fulginium, Asisium, Bettona, Bolsena, Todi, Spoletum, Ascolum, Narnia, Terni, Quintianum, Sutri Amiternum, Forum Claudii, Cemtumcellae, Baccano, Aquila, Portus, ROMA, Tibur, Ostia, Albanum, Praeneste, Ferentinum, Antium, Tres Tabernae, Teanum, Terracina, Fundi, Cajeta, Capua, Arpi, Sipontum, Cumae, Nola, Avella, Beneventum, Tranum, Bajae, Puteol, Neapolis, Nocera, Edanum, Salernum, Potenza, Forli Brundisium, Foligno, Sulci, Rimini, Ursinum, etc.

Sicilia: Panormus, Messina, Lelybaeum, Tauromenium, Hybla maior, Agrigentum, Catania, Leontinum, Syracusa.

A l'altra part dels Alps es poden citar Lauriacum (Lorch) a la província de Nòricum i Augusta Vindelicorum (Augsburg) a la Raètia Vindelícia.

Gàllies, Bèlgica, Germània, Britània. — A la Gàllia pervingué aviat (s. II) el Cristianisme, començant per les colònies gregues del Mediterrani i seguint les vores del Ròdan. Lion devingué famosa l'any 177 amb els seus màrtirs i la preciosa carta dirigida per aquest motiu a les comunitats d'Àsia. Al temps del gran Concili era sens dubte molt influent en aqueixes comarques (costa Mediterrània i vall del Ròdan), ben conegut en tota la Narbonensis i Aquitània, rar al N. i O. de la Lugdunensis i així mateix en la Bèlgica i Germània de l'esquerra del Rhin. El Concili d'Arles de l'any 314 ens fa conèixer bastants bisbats. Segons Harnack es poden assenyalar comunitats a:

NARBONENSIS. — Tolosa, Orange, Arles, Apta (Apt), Vienne, Valence, Vasio (Vaison), Marsella, Niça.

AQUITANIA. — Burdeus, Bituriges (Bourges), Aginnum (Agen), Elusa (Eauze), Mende.

LUGDUNENSIS. — Lion, Autun, Divio (Die), el bisbe de la qual era a Nicea, Lutetia, Rouen.

Segons Duchesne, també a Angers, Auxerre, Beauvais, Chalons, Chartres, Clermont, Digne, Grenoble, Langres, Limoges, Metz, Nantes, Narbonne, Noyon, Orleans, Senlis, Sens, Soissons, Toul, Troyes, Verdun, Viviers.

A la Bèlgica: Rheims i Augusta Trevirorum (Treves). A la Germània: Tungri, Colònia, Magúncia, Visontio (Besançon).

L'Anglaterra (a part l'Escòcia i l'Irlanda) no passà d'ésser una província militar al temps de l'Imperi, i rebé poc la romanització. Però ja Tertul·lià deia que el nom de Crist havia envaït també "Britannorum inaccessa Romanis loca". Al Concili d'Arles del 314 assisteixen el bisbe de Londres, el de York (qui porta nom celta: Eborius) i el de Lincoln amb un prevere i un diaca. És clar que hi deuria haver doncs, ja llavors, molts més bisbats. Durant el segle IV es cristianitzà el país ràpidament. Podem constatar que ja en aqueix segle el cristianisme havia entrat a Irlanda, i potser abans.

Àfrica, Numídia, Mauretània, Tripolitània. — El nord d'Àfrica representa un brillant paper en la història del cristianisme. Es pot dir que aquí nasqué la literatura llatina eclesiàstica amb el gran Tertul·lià i continuaren florint-hi després escriptors tan notables com Sant Ciprià, Arnobi, Lactanci i Sant Agustí. La regió de Cartago pot comparar-se, ja als temps del seu sant bisbe Ciprià (249), a les més cristianitzades de l'Àsia. Essent bisbe Agripinus (cap al 220) es reunia en aquesta ciutat un Sínode al qual acudien 70 bisbes africans. A un altre celebrat a Lambese 20 anys després, n'hi assistiren 90, segons Sant Ciprià. Això vol dir, segons Harnack (pàg. 901), que ja al temps d'aquest famós bisbe en podem suposar uns 200, i en començar el segle IV, uns 350. Per Sant Agustí (*Epist.* 93, 43) sabem que l'any 330 es reuniren a Cartago 270 bisbes donatistes. (Malaura-

dament l'Àfrica fou la terra dels cismes). A principis del s. v és probable que l'Àfrica tingués de 500 a 700 bisbats. Les comunitats cristianes (al 325) eren especialment nombroses en la regió sud de Cartago i Numídia. Molt menys ho eren en la Mauretània i Tripolitània. Uns 125 noms identificats ens dóna el mapa de Harnack, d'ells 18 a la Mauretània.

Espanya. — Ben poca cosa se sap sobre el cristianisme de la península ibèrica en els primers segles. No es pot esperar gran cosa de nou dels documents literaris que puguin aparèixer; però sí dels monuments que podran fer-nos conèixer unes excavacions fetes sistemàticament. Bon indici d'això en són la quasi recent troballa d'inscripcions i sarcòfags (20) a Tarragona amb motiu de la construcció de la fàbrica de tabacs i l'aparició en el segon número de l'*Archivo español de Arte y Arqueología* del sarcòfag de Berja, el més important de tots els trobats a Espanya, a judici de Mons. Wilpert.

Que el cristianisme entrà aviat i posà fondes arrels en la nostra península és cosa segura. Espanya, segons Mommsen, era la província més romanitzada de tot l'Imperi (21). "En morir August, la llengua i costums romans eren els dominants a Andalusia, Granada, Múrcia, València, Catalunya i Aragó". Espanya donà a Roma el més gran emperador, Trajà, i el millor príncep cristià, Teodosi, i una sèrie de notables escriptors, entre ells el millor poeta dels segles IV-V, Prudenci. No és, doncs, estrany que l'apòstol Sant Pau quan, com ell diu (22), ja no li quedava a l'Orient terra on portar l'Evangeli, formés el propòsit de venir a la nostra terra; propòsit que portà a la pràctica, segons el testimoni de Sant Clement (*Ad Corint.*, I, 5) quasi segur, i el ben explícit del fragment Muratorià (darrers del s. II), i no cal dir com deuria fructificar la llavor sembrada pel gran apòstol. Tertul·lià a les primeries del s. III en dóna una clara prova quan diu que estaven subjectes a Crist "Getulorum varietates, et maurorum multi fines, Hispaniarum *omnes termini* et Galliarum diversae nationes et Britannorum inaccessa Romanis loca" (*Adv. Jud.*). Tenint en compte la part de retòrica, que no falta quasi mai en les obres del fogós ex-advocat, és de notar que sols per Espanya usa el mot "omnes termini" amb el qual indica clarament que de totes les províncies anomenades és on estava més escampat el Cristianisme. Per això Harnack, com direm, en la classificació general de províncies segons la intensitat de propagació d'aqueix, col·loca la major part de la nostra península a la segona categoria. Malgrat això, la llista de poblacions conegudes amb comunitat cristiana, a l'any 325, és ben limitada. Com a documents autèntics i indubitables quasi no poden adduir-se d'altres que les cites de Prudenci, les signatures del Concili d'Arles i, sobretot, les del concili d'Elvira.

(20) Vide article de Gudiol en ANALECTA S. TARRAC. de l'any passat.
(21) Citat per Harnack, p. 919-920.
(22) *Ad. Rom.* XV, 23. "Nunc vero ulterius locum non habens in his regionibus... cum in Hispaniam proficisci coepero..." Vegeu *Razón y Fe*, XXXVIII, p. 171-81; 302-12; XXXIX, p. 54-64.

Donarem la llista de Harnack amb la correspondència moderna, i a la fi afegirem alguns noms, que ens proporcionen els sarcòfags i altres monuments romans. (Vegeu el mapa adjunt, II).

TARRACONENSIS:

Gerunda = Girona; amb el màrtir Sant Fèlix, segons el testimoni de Prudenci (*Per.* IV, 29) i sarcòfag cristià.

Barcino = Barcelona, el mateix poeta celebra el màrtir Sant Cugat. (*Per.* IV, 33).

Tarraco = Tarragona; actes autèntiques, les més antigues d'Espanya, del seu bisbe Sant Fructuós i diaques Auguri i Eulogi, celebrats també per Prudenci (*Per.* VI). El "Probatius presbiter, Castorius diaconus, de civitate Tarracone" assisteixen al concili d'Arles de 314.

Caesaraugusta = Saragossa. El seu bisbe Fèlix esmentat en la carta de Sant Ciprià (*Ep.* 67). Bisbe Valeri, representant a Elvira. Màrtirs celebrats per Prudenci. (*Per.* IV).

Fibularia, potser la Calagurris Fibularia de Plini (*Hist. Nat.*, III, 3) = Loarre de Santa Engràcia (Leclercq, *Dict. d'Arch.*, "Elvire"). També a Elvira el seu bisbe Januarius.

Calagurris = Calahorra; màrtirs Emeteri i Celedoni cantats per Prudenci (*Per.* I).

GALLAECIA:

Astúrica = Astorga, citada en la carta de Sant Ciprià.

Legio = Leon; bisbe apòstata Basílides segons Sant Ciprià. Bisbe Decentius assisteix a Elvira.

CARTAGINENSIS:

Compluteum = Alcalà de Henares; màrtirs Just i Pastor, en el *Per.* IV, 41; tomba llur venerada per Sant Paulí de Nola; prop d'ella hi enterrà el seu fill Celsus (23).

Toletum = Toledo; bisbe Melantius a Elvira; màrtir Santa Leocàdia no esmentada per Prudenci.

Valentia; hi fou portat al martiri Sant Vicens, el diaca del bisbe de Saragossa (*Per.* V). Sant Agustí diu que Sant Vicens era venerat a tot el món (24).

Eliocroca = Lorca; bisbe Sucessus i prevere Liberatus, a Elvira.

Nova Carthago = Cartagena; prevere Evexes, a Elvira.

Basti = Baza; bisbe Eutichianus, a Elvira, i prevere Termatius i lector Víctor, a Arles.

Castulo = Cazlona; bisbe Secundinus i prevere Turinus, a Elvira.

(23) Ed. de Hartel, Carmen XXXI, v. 607-608, p. 329.
quem Complutensi mandavimus urbe propinquis
coniunctum tumuli foedere martyribus".

(24) Quae hodie regio quaeque provincia ulla, quousque vel romanum imperium vel christianum nomen extenditur natalem non gaudet celebrare Vincentii? (Migne, *PL*, XXVIII, 1257).

Mentesa = La Guardia; bisbe Pardus, a Elvira.

Ossigi = Maquiz (Besnier, *Lex. de Geog. anc.*); a Elvira el seu prevere Eumencianus.

Baria = Vera; prevere Emeritus, íd.

Urci = Pechina, a 13 km. al nord d'Almeria. En general, tots els mapes històrics i el mateix de Harnack situen Urci a la costa prop d'Almeria basant-se en la descripció de l'*Itinerarium Antonini*. Saavedra, en una nota pòstuma, publicada i acceptada per A. Blázquez en *Boletín de la Acad. de la Historia*, tom. LXXXIII (1923), p. 13, prova que la dita població romana ha d'identificar-se amb unes ruïnes existents prop de Pechina. El seu bisbe Catonius i el prevere Januarius eren a Elvira.

Acci = Guadix; el seu bisbe Fèlix és el primer qui firma a Elvira. Harnack admet l'opinió de Gams (25), que els bisbes firmaren segons l'ordre d'antiguitat de les Seus. Així Acci fóra la més antiga, almenys, de tots els bisbats allí representats. Altres volen que els bisbes firmessin per ordre d'edat.

BETICA:

Corduba = Còrdova; màrtirs Acisclus, Zoellus (*Per.* IV, 19). El seu gran bisbe Osius, a Elvira, i després el primer qui firmà a Nicea.

Illiturgi = Lituergo, prop de Jaen al N. de La Guardia segons A. Blázquez (26) (Espeluy, segons Besnier); prevere Maurus, a Elvira.

Tucci = Martos; bisbe Camerinus, a Elvira.

Epora = Montoro; prevere Restitutus, íd.

Ajune = Arjona; íd. Titus, íd.

Gemella; íd. Leo, íd.

Illiberis. = Elvira = Granada; lloc del famós concili; bisbe Flavius i prevere Eucharius, presents.

Astigi = Ecija, prev. Barbatus, íd.

Igabrum = Cabra; prev. Victorinus, íd.

Urso = Ossuna; prev. Natalis, a Elvira, i el mateix Natalis amb el diaca Cytherius, a Arles.

Barbe; prev. Januarius, íd.

Acinipo = ruïnes prop de Ronda la Vieja (*Dicc. Espasa*); prev. Leo, íd.

Hispalis = Sevilla, prev. Leo i bisbe Sabinus, íd.

Ipagrum = Moriles en Aguilar (Blázquez, l. c.); (Aguilar de la Frontera, Besnier); bisbe Saenagius (epagrensis) íd.

Carula = Puebla de Canalla (Blázquez, l. c.); prev. Lamponius, íd.

Malaca = Màlaga; bisbe Patricius, íd.

Ateva = Ategua; prev. Felicissimus, íd.

(25) *Die Kirchengeschichte von Spanien*, II, p. 175-76.

(26) *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, XXXIII. Estudio de Blázquez sobre el *Itinerarium Antonini*.

Solia = Suel; prev. Eumancius, íd.

Ulia = Montemayor (Montilla en Besnier); prev. Víctor, íd.

Laurum = no ben identificat, Alora en *Dicc. Espasa* (prov. Màlaga), (Singilia, segons Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 60); prev, Januarius, íd.

Segalvinia = no identificat (Leclercq, l. c., Selambina); prev. Silbanus, íd.

Drona = desconegut (Harnack: Brana?); prev. Luxurius, íd.

LUSITANIA:

Emerita = Mèrida; bisbe al temps de Sant Cipriá; Prudenci canta la seva mártir santa Eulàlia i parla de la basílica. Bisbe Liberius, a Elvira.

Elbora = Evora; bisbe Quintianus, íd.

Ossonova = Faro (Harnack: Villa Nova); bisbe Vincentius, íd.

Com es veu, la gran majoria de poblacions amb comunitat cristiana coneguda es troben al sud d'Espanya. Tingui's en compte que allí es celebrà el Concili (principal font de la nostra informació) i és natural que hi assistissin preferentment els representants d'aquella comarca.

Algun nom cert i altres de probables podem afegir a la llista de Harnack.

Impuriae = Empúries, a la nostra terra. Ja a priori hauríem de suposar que aquí hi arribà aviat el Cristianisme. Una prova segura per a principis del s. IV ens la dóna el cementiri cristià allí descobert. El sarcòfag sovint reproduït (*Dict. d'Arch. Chrét.* al mot "Espagne", fig. 4161) és segurament cristià, i de darrers del s. III o de les primeries del IV. Així Botet i Sisó (27), Puig i Cadafalch (28) i R. Mélida, qui diu: "Se trata de un sarcófago cristiano. La imagen del Buen Pastor bastaría para precisarlo. Data este monumento de los tiempos anteriores a la paz de la Iglesia. Así lo indica, juntamente con lo velado de su simbolismo, su arte todavía romano, en un estilo de marcada filiación helenística, correspondiente a una fecha que puede fijarse en los últimos tiempos del siglo III o comienzos del IV" (29).

Centumcellae = Centcelles. S'ha discutit molt sobre l'origen i caràcter del monument amb la cúpula, que conserva restes de mosaic, aquí trobat. Malauradament no s'ha estudiat com convindria. Lampérez (30) i Leclercq (31) creuen que formava part d'unes termes de la villa d'Adrià; Del Arco (32) hi afegeix que després fóra adaptat al culte cristià. M. Gudiol al visitar-lo sortí amb la convicció que es tractava d'un monument cristià (33); Domènech i Montaner (34), qui n'ha tractat més extensament, no té cap dubte sobre aqueix punt

(27) *Sarcófagos romano-cristianos*, 1895; làm. I; p. 32-38.
(28) *L'Arquitectura Romànica a Catalunya*, I, p. 278.
(29) *La escultura hispano-cristiana en los primeros siglos de la Era*, p. 8 (Madrid, 1908).
(30) *Historia de la Arquit. crist. española*, t. I, p. 99-100.
(31) *Dict, d'Arch, art. "Espagne"*, col. 434.
(32) *Revista de Archivos, Bib. y Museos*, 1898, p. 180.
(33) ANALECTA S. T., I, p. 310.
(34) *Museum*, 1911, I, p. 156, i Discurs llegit a la Real Ac. de Buenas Letras de Barcelona. Sessió 5 juny, 1921.

i creu endevinar en el famós mosaic les típiques escenes de Daniel amb els lleons, Jonàs, arca de Noè, els tres joves de Babilònia a la fornal i altres menys segures. Llàstima que no doni unes quantes reproduccions de les dites escenes. Sols amb una bona reproducció de tots els trossos conservats del magnífic mosaic es podrà resoldre la qüestió. Al temps d'Adrià no era pas costum de decorar les cúpules amb mosaics. En general el mosaic pagà romà es troba en els paviments. Que el de Centcelles estigui en una cúpula és ja un indici a favor del seu caràcter cristià. Si fos així, seria molt raonable d'assignar-li com a dada els temps de Constantí (35). És significatiu que a un quilòmetre d'aquest gran monument hi ha la població, que prengué el nom del dit emperador (36). Centcelles, doncs, és un nom probable per a la nostra llista.

Dènia. La inscripció de Severina trobada entre sepultures paganes és certament molt antiga. A. Fernández Guerra, segons Chabás (37), la col·loca en l'època constantiniana. Huebner la considera del segle v (*Insc. Hisp. Christ. Suppl.* n. 410).

Lugdunum Convenarum = Sant Bertran de Cominges. Per estar gairebé en la frontera de Catalunya, encara que a França, podem citar la basílica d'aquesta població, potser d'origen constantinià. Allí es trobaren, a més de diverses monedes de Licinius, Constantí i el seu fill Crispus, la interessant inscripció:

VALERIA SEVERA EGIT TRIGENTA
RECESSIT III NONAS IVLIAS RVFINO ET
EUSEBIO CONSVLIBVS PACIVS PATROCLVS
PRAESBITER SIBI IN PACE CHRISTI (38)

que ens diu que ja hi havia un "praesbiter" l'any 347.

Clúnia. Un sarcòfag, que sembla anterior a l'any 325, és el de Covarrubias. Serveix de sepulcre de D.ª Sancha de Navarra. Segons Mélida (l. c. p. 11) "el estilo es del siglo III o IV en sus comienzos". En un medalló, al centre, hi ha els bustes dels difunts, segueixen als costats dues zones de "strigiles" i als extrems a dreta uns nens sota un emparrat i a esquerra un Pastor barbat amb una ovella estirada als seus peus i una altra de dreta. Altres, com J. Carriazo (art. citat més avall), creuen que el sarcòfag no té res de cristià. El sarcòfag provindria, a parer d'Amador de los Ríos (39), de Clúnia.

Itàlica. Posseeix bons títols per a figurar en la llista. De la llarga i minu-

(35) Puig. *Arquit Rom.* I, p. 238 diu: "Lo cert és que es tracta d'una decoració de baixa època com clarament ho indica la indumentària".

(36) Constantí. Així A. Griera en *La Paraula Cristiana*, 1925, vol. II, p. 513.

(37) *El Archivo*, 1890, IV, p. 163.

(38) *Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus.* (1914), p. 59-90. Art. de Dieulafoy. Cfr. *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, MCMXV-MCMXX, p. 757.

(39) *España y sus monumentos.* Burgos. Vol. I, p. 855-62.

ciosa memòria *Excavaciones en Itálica* (1903), per don Manuel Fernández López, Sevilla, 1904, sembla que se'n pot treure en clar que allí es trobà un cementiri cristià del s. III-IV. Uns quants gravats haurien estat més convincents que tantes explicacions.

Berja. En el segon número de la nova revista *Archivo español de Arte y Arqueología* (1925, p. 197-218; art. de J. Carriazo), apareix la fotografia del bellíssim sarcòfag cristià trobat a prop d'aquesta població. No cap dubte que és del temps de Constantí almenys no posterior al 350. Així ho creu Mons. Wilpert (40). Amb tota seguretat podem, doncs, suposar aquí una altra comunitat cristiana al temps del Concili de Nicea. Carriazo creu que la troballa d'aquest sarcòfag confirma la hipòtesi que Berja ha d'identificar-se amb el "Vergi" on predicà Sant Tesifont, un dels set barons apostòlics enviats a Espanya. Que la coneguda llegenda d'aquests sants barons manifesta un bon fons d'historicitat ho ha provat el P. García Villada en *Razón y Fe*, vol. XLI, p. 204... Per això potser podríem també incloure en la nostra llista:

Carcesa i *Abula*, poblacions sens dubte del sud d'Espanya, però de molt difícil identificació.

Avila, Braga i *Sahagun* tenen encara més dret a figurar-hi, ja que tots els calendaris litúrgics espanyols antics estan d'acord a assenyalar els màrtirs Santa Sabina i Santa Cisteta a la primera, Sant Víctor a la segona i Sant Facund i Sant Primitiu a la tercera de les esmentades ciutats.

Passada aquesta ràpida revista a les diverses províncies del món antic, podríem demanar si fóra possible d'establir una estadística del nombre de cristians al moment d'ésser concedida la pau a l'Església. Certament són molt exagerades, tant l'opinió de Friedlander, qui pensa que la població cristiana llavors no era gaire superior a la vintena part de la total de l'Imperi, com la de Stäudlin, qui la fa arribar fins a la meitat. Harnack creu que no poden donar-se xifres i proposa més encertadament una divisió de totes les comarques en quatre categories segons el grau major o menor de penetració del Cristianisme.

1.ª Categoria. — Províncies en les quals el Cristianisme era la religió dominant i la meitat o més dels seus habitants la professaven: La Frígia, Pisídia, Bitínia i Pontus, en les quals hi havia comarques ben cristianes i ciutats i pobles on ho eren tots els seus habitants. Les altres províncies de l'Àsia Menor actual. Regió de Tràcia veïna a Bizanci. Armènia, Edessa i potser trossos de la Zingitana i Numídia (Àfrica). (Al mapa I les distintes categories estan marcades amb ratllat més o menys fort).

Províncies en les quals el Cristianisme havia conquerit una part notable de

(40) Article que serà publicat en un altre número de la mateixa revista, donant la interpretació justa de la principal de les escenes bíbliques representades en aqueix interessant sarcòfag. Contra la teoria generalment acceptada, àdhuc a la nostra terra, que suposa que tots els sarcòfags cristians foren importats de Roma o de la Provença, opina Wilpert que havem d'admetre tallers indígenes a Espanya, segurament un a Tarragona.

la població, tenia certa influència en les classes directrius i podia rivalitzar amb les altres religions.

2.ª Categoria. — Províncies en les quals el Cristianisme havia conquerit una part notable de la població, tenia certa influència en les classes directrius i podia rivalitzar amb les altres religions: Antioquia i Celesíria. Egipte i Tebaida especialment Alexandria. Roma amb algunes parts de la Itàlia central i meridional. Àfrica proconsular i Numídia. Espanya del sud i costa oriental. Acaia, Tessàlia, Macedònia, sobretot a la costa, i illes gregues. Costa mediterrània de França i vall del Roine.

3.ª Categoria. — Províncies on el Cristianisme estava poc escampat. Palestina, Fenícia, Aràbia, Mesopotàmia, Dalmàcia, Mèsia, Panònia i parts centrals de la Grècia. Nord-est d'Itàlia i parts de la Itàlia central. Sud de França i regions al costat de les grans vies romanes fins a la Bèlgica, Germània i Rètia. Parts d'Espanya. Mauretània i Tripolitània.

4.ª Categoria. — Províncies en les quals el Cristianisme estava disseminat d'ací d'allà o era gairebé desconegut. Costa N. i NE. del mar Negre. Ciutats de l'antiga Filistea. Piemont. Centre i nord de França, Bèlgica, Germània i Rètia.

El Cristianisme, doncs, es propagà en els tres primers segles d'una manera meravellosa. L'Església tenia ja abans de l'edicte de Milà nombrosos representants a totes les parts del món. De les 6.000 ciutats que poc més o menys comptava llavors l'Imperi unes 1.800 tenien bisbe, certament hi havia uns 900 bisbats a l'Orient i de 800 a 900 a l'Occident.

No és per això estrany que alguns historiadors hagin volgut veure un acte polític en el procedir de Constantí. Això és exagerat. Batiffol (41) diu encertadament tractant aquesta qüestió: "L'élément déterminant de la conversion de Constantin a été sa conversion même. Constantin, dès 312, peut avoir eu l'ambition de substituer à la tétrarchie dioclétienne une monarchie universelle, et l'ambition aussi de fonder une dynastie sur le principe de la légimité: ses relations avec l'Église ne pouvaient servir ses ambitions, que pour autant qu'il accordait à l'Église la tolérance. Tout ce qu'il a octroyé de plus, il l'a octroyé par sympathie désinteresée de tout calcul politique, et autant dire par dévotion". I són ben conegudes les donacions esplèndides amb les quals enriquí Constantí l'Església tot seguit de l'Edicte. Fóra massa llarg de parlar-ne. Llegiu el capítol del papa Silvestre, en el *Liber Pontificalis* (ed. Duchesne, I, p. 170...).

Per això, tampoc no és estrany que la ràpida i meravellosa propagació de la fe cristiana hagi estat en tots els temps el gran argument apologètic dels escriptors eclesiàstics. El mateix Harnack, protestant i racionalista (moderat), afirma: "La impressió que tenien els Pares de l'Església al segle IV, ja un Arnobi,

(41) P. Batiffol. *La Paix Constantinienne et le Catholicisme*, p. 256. (Paris, 1914).

Eusebi i Agustí, que la seva fe s'havia propagat amb una rapidesa incomprensigle de generació en generació, reposa sobre raons fermes.

"Setanta anys després de la fundació a Antioquia de la primera comunitat de pagans convertits, Plini descriu amb les expressions més fortes l'expansió del Cristianisme en la llunyana província de Pontus i veu ja amenaçada en aquella regió l'existència dels altres cultes. Setnta anys més tard, la disputa de la Pasqua ens mostra una confederació d'esglésies cristianes, que va de Lió a Edessa i té Roma per centre. Passen altres setanta anys i l'emperador Deci declara que suportaria de més bon grat un rival a l'Imperi, que no pas un bisbe a Roma. Encara no n'havien passat setanta més i ja la creu anava brodada en els estendards imperials" (p. 956-957). L'admiració augmenta si hom compara la propagació del Cristianisme amb les altres religions en aquells segles. Harnack (p. 938-942) ho fa amb el mitraisme, religió també monoteista, nascuda també a l'Orient i quasi al mateix temps que la cristiana. El mitraisme fou protegit pels emperadors i tot i això quasi es pot dir que fou bandejat de tot el territori de l'hel·lenisme i a l'Occident sols prosperà a Roma amb l'ajut dels emperadors i en les fronteres de l'Imperi, portat i mantingut allí pels soldats.

Jerarquia. — Antiga era l'organització jeràrquica que trobem en els temps i en els mateixos cànons del Concili de Nicea. Examinarem la de l'Església de Roma, que és la més coneguda i havia d'ésser el model de tot l'Occident.

La carta del papa Sant Corneli al bisbe Fàbius d'Antioquia ens diu que l'Església ja d'antic ha volgut un sol bisbe a cada ciutat (42) i que a Roma hi havia llavors 46 preveres, 7 diaques, 7 subdiaques, 42 acòlits, 52 entre exorcistes, lectors i ostiaris i 1.500 necessitats entre vidues i pobres.

Els "fossores" són anomenats formant part en certa manera de la clerecia (43) i sovint no serien diferents dels ostiaris.

Els pobres i vídues no en formaven part, però eren inscrits en els registres de l'Església, com ho indica la carta esmentada de Sant Corneli, i com ho veiem en Prudenci (*Per.* II, 158-60), qui diu de Sant Llorenç cercant els pobres: "Tales plateis omnibus / exquirit, assuetos ali / Ecclesiae matris penu..."

Els lectors, almenys al s. IV, eren adscrits a l'Església des de molt petits (44). Sidoni Apol·linar diu (*Ep.* IV, 25): "lector hic primum, sic minister altaris, idque ab infantia"; i Sant Paulí de Nola referint-se al seu antecessor (*Nat.* IV, 101): "primis lector servivit in annis". Era, doncs, el lectorat una preparació al ministeri sagrat. Ostiaris i exorcistes són comptats junt amb els lectors i formaven tots plegats el primer grau de la jerarquia.

El segon grau era el d'acòlit; aquests servien en l'altar als preveres. El nombre de subdiaques i diaques, qui eren els ministres de l'altar del bisbe, era a

(42) Eusebi, *H. E.*, VI, 43.
(43) De Rossi, *Roma Sotterranea*, III, p. 535.
(44) De Rossi, *Bull. di Arch. Crist.*, 1883, p. 17...

Roma fixe, sempre 7. Així s'ha de creure que la major part d'acòlits passaven directament a preveres, i rebien tan sols per pura fórmula les ordres de subdiaca i diaca. Sols alguns d'aquells eren triats per a subdiaques amb la seguretat d'ascendir desprès a diaques. Entre aquests, qui sens dubte eren els principals consellers del bisbe, un era el primer diaca o ardiaca, com s'anomenà més tard, i durant molt de temps fou el successor del bisbe.

A Roma al s. IV hi havia tres classes d'esglésies (45): *a*) titulars; *b*) catacumbals; *c*) grans basíliques. Sols les primeres eren pròpiament parròquies.

Les grans basíliques servien per a les festes solemnes i per a les funcions papals. De Constantí sabem que edificà la basílica del Laterà, la grandiosa del Vaticà damunt la tomba de Sant Pere i altres no tan importants als sepulcres de Sant Pau, Sant Llorenç, Santa Agnès i a la via Labicana la de Sant Pere i Sant Marcel·lí.

Segons Optat (*De Schism. Donat.* II, 4) abans de Constantí hi havia a la ciutat eterna "quadraginta et quod excurrit basilicas", d'elles unes 20 deurien ésser catacumbals i unes 18 titulars o parròquies.

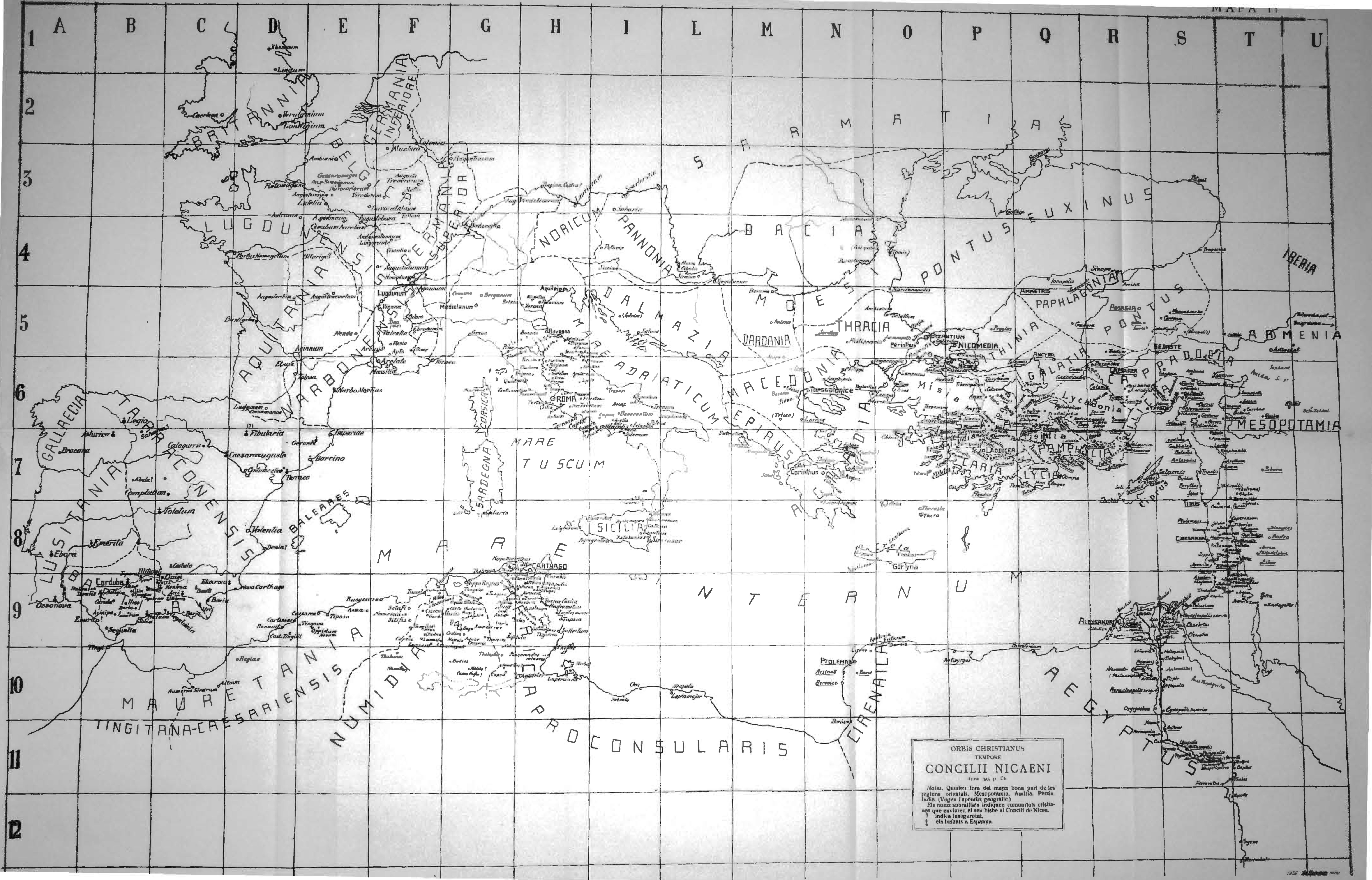
En les de les catacumbes, situades a les afores de la ciutat, es celebraven principalment els aniversaris dels màrtirs, però també sovint funcions del culte ordinari, destinades als camperols.

En les titulars, veritables parròquies, es celebren totes les cerimònies de la litúrgia: eucaristia (diumenges i dies feiners), baptisme, penitència pública, instrucció de catecúmens, etc.

Aquestes esglésies "Tituli" estaven unides a cases en les quals habitaven els clergues i servents. En general eren donatius particulars de fidels de famílies distingides; i per això la seva repartició topogràfica no respon a cap divisió de la ciutat, ni a la divisió civil en 14 regions, ni a l'eclesiàstica en 7.

Sabem almenys de vuit casos que aquests donatius eren cases privades (Bizas, Chrisogonus, Clemens, Caecilia, Equitius, Gaius, Pudens, Sabina). No se sap, dels segles IV ni V, de cap temple pagà convertit en església. El primer que sofrí aqueix canvi fou el Panteó en temps del papa Bonifaci IV (608-615) (Duchesne, *Lib. Pont.*, I, p. 317). Primerament portaven el nom del fundador o donador (Titulus Bizantis, Chrisogoni, Clementis, etc.); més tard prengueren el nom d'un sant: "I primi Titoli furono fondati nel corso del secolo III, come cose romane divenute proprietà della Comunità cristiana della città. In alcune di queste domus ecclesiae fu creato, nel corso del secolo IV, un santuario particolare, fatto in una stanza o in altro locale della casa, e dedicato in modo speciale al culto di santi. In questo modo, la venerazione di questi Santi si localizò

(45) Sobre aqueix tema vegeu: J. P. Kirsch, *Die romischen Titelkirchen in Altertum* (Paderborn, 1918). Resum en Harnack, *Sitzungsberichte der Kon. Preuss. Ak. der Wiss.* (1918. XLIII) repetit en *Die Mission*, etc., p. 854-55. Les mateixes conclusions fa F. Lanzoni en *Rivista di Arch. cristiana*, 1925, p. 213.


MAPA II
A B C D E F G H I L M N O P Q R S T U
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12
BRITANNIA
GERMANIA INFERIORE
BELGICA
GERMANIA SUPERIOR
LUGDUNENSIS
AQUITANIA
NARBONENSIS
SARMATIA
NORICUM
PANNONIA
DACIA
PONTUS EUXINUS
MOESIA
DALMAZIA
MARE ADRIATICUM
DARDANIA
THRACIA
MACEDONIA
EPIRUS
ACHAIA
PAPHLAGONIA
PONTUS
BITHINIA
GALATIA
CAPPADOCIA
ARMENIA
IBERIA
MESOPOTAMIA
Misia
Lycaonia
Pisidia
PAMPHILIA
CILICIA
CARIA
LYCIA
Cipro
GALLAECIA
TARRACONENSIS
LUSITANIA
BETICA
BALEARES
CORSICA
SARDEGNA
MARE TUSCUM
SICILIA
MARE INTERNUM
MAURETANIA TINGITANA-CAESARIENSIS
NUMIDIA
AFRICA PROCONSULARIS
CIRENAICA
AEGYPTUS
ROMA
CARTHAGO
NICOMEDIA
BYZANTIUM
Lugdunum
Corduba
Gortyna
ORBIS CHRISTIANUS
TEMPORE
CONCILII NICAENI
Anno 325 p Ch
Notes. Queden fora del mapa bona part de les regions orientals, Mesopotamia, Assiria, Pèrsia India (Vegeu l'apèndix geogràfic)
Els noms subratllats indiquen comunitats cristianes que enviaren el seu bisbe al Concili de Nicea.
? indica inseguretat.
els bisbats a Espanya

in modo particolare nel Titolo e quando si costruì in questo una nuova e vasta basilica per le riunioni liturgiche, la quale prendeva il posto della sala liturgica primitiva, questa basilica apparve come dedicata alla memoria dei Santi venerati nel santuario del Titolo" (46).

En els cànons del Concili de Nicea hi trobem també ben clara la jerarquia eclesiàstica, i les diverses classes de fidels: catechumeni, neophiti (c. 2); penitentes, audientes i substrati (c. II, 12). De la veritable jerarquia eclesiàstica, diaques, preveres, bisbes (c. 3). El c. 4 parla dels metropolitans, un a cada eparquia o província civil. Tots els bisbes de la província havien d'acudir a la seva consagració i sobre tots ells tenia el metropolità certs drets. La divisió eclesiàstica de metropolitans correspon bastant exactament a la divisió civil de províncies; però, com fa observar Duchesne (47), no pot afirmar-se que aquesta fos l'origen d'aquella. Les divisions civils procedeixen d'exigències geogràfiques i històriques. En l'eclesiàstica l'origen és degut a la procedència dels fundadors de cada comunitat. Si el bisbe de Cartago és superior a tots els bisbes de l'Àfrica és perquè d'aquesta ciutat sortiren els fundadors de totes les altres esglésies. Per als primers segles això és una cosa ben clara. Més tard, no podia mancar una assimilació a les divisions civils, assimilació que esdevé més ràpida a l'Orient.

A l'Àfrica, en cada província, el bisbe més vell feia de metropolità (exceptuant Cartago), i al seu bisbat es donava el títol de "prima sedes". Hefele (48) cregué que una cosa semblant devia succeir a Espanya, interpretant el cànon 58 del concili d'Elvira que resa: "Placuit ubique et maxime eo loco in quo *prima cathedra* constituta est *episcopatus* ut interrogentur hi qui communicatorias litteras tradunt an omnia recte habent suo testimonio comprobata" en el sentit de "prima cathedra" = "prima sedes" de les esglésies africanes. Gams (49) veu en la "prima cathedra episcopatus" la seu episcopal per oposició a les seus rurals o presbiterals. Batiffol (50) ha donat una interpretació del tot diferent, que creiem que és la veritable: "Ubique et maxime eo loco" no deuen relacionar-se amb "interrogentur", sinó amb "placuit". Puix la traducció és: "Plagué (ha estat decidit) arreu i sobretot en el lloc on fou constituïda la primera càtedra de l'episcopat (= Roma), que els que presenten lletres comendatícies..." A. Julicher im-

(46) Kirsch, "*I Santuari domestici di martiri nei Titoli romani, &*" en *Rendiconti della Pont. Acad. Rom. di Arch.* anno II (1924), p. 37. Vide també p. 41-42, on es parla de l'existència, ja en el s. IV, d'oratoris privats en les cases dels fidels. De Santa Melània la Jove, diu un autor contemporani: "permansit tota nocte vigilans in *oratorio domus suae*, curvans genua usque in mane ac deprecans Dominum".

(47) *Les Origines du culte chrétien*, p. 16.

(48) *Histoire des Conciles*, trad. de Leclercq, vol. I, p. 253-254 (Paris, 1907). Leclercq. *L'Espagne Chrétienne*, p. 75.

(49) *Die Kirchengeschichte von Spanien*, II, p. 117.

(50) *Journal of Theol. Studies* (1922), p. 170-184.

pugnà aquesta nova teoria (51). Replicà Batiffol (52) mantenint la seva tesi i afegint: "Prima cathedra est pour nous la cathedra, la première en date de toutes les cathedrae episcopales existantes. Cette prima cathedra a inauguré l'episcopat". Un ressò del mateix pensament trobem en Prudenci, *Per*. II, v. 462-64:

"alter (apostolus = Pere) cathedram possidens
primam, recludit creditos
aeternitatis ianuam".

El cànon 58 d'Elvira dóna, doncs, a primers del segle IV, un testimoni ben clar del primat de Roma.

En els cànons 6 i 7 del concili de Nicea es tracta també dels patriarques o metropolitans superiors, i es concedeix al bisbe d'Alexandria jurisdicció sobre tots els d'Egipte, Líbia i Pentàpolis, i alguns drets d'honor, que no fixa clarament, al d'Aèlia o Jerusalem.

(51) *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1923), p. 44. Vol que "episcopatus" sigui sols un genitiu "appositionis", una redundància que diriem.

(52) *Journal of Theol. Studies* (1924), p. 545, i en *Le Siège Apostolique*, p. 359 (París, 1924). Darrerament ha tornat a impugnar el punt de vista de Batiffol, H. Koch en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1925), p. 170-184, si bé confessa que la interpretació de Batiffol seria possible.

EXTENSIÓ GEOGRÀFICA DE L'ESGLÉSIA L'ANY 325

APÈNDIX GEOGRÀFIC

I. — *Comarques i províncies* (*sigles per a indicar-les*) (1)

ASIA (moderna

**Adiabene (Assíria).
**Arabia=Arab.
*Armenia=Arm.
*Arzazene (Assíria)
**Asia (part de l'Asia menor)
**Assíria=Ass.
Bactria (Asia central)
*Beth-Katraje (Aràbia) Golf de Pèrsia
*Beth-Maskene (Mesopotàmia).
Beth-Nicanor (Mesopotamia)
**Bitinia=Bit. (Asia menor).
**Capadocia=Cap. (Asia menor).
**Caria=Car. (Asia menor).
**Cilicia=Cil. (Asia menor).
**Ciprus (Xipre) illa.
**Frigia=Frig. (Asia menor).
**Galatia=Gal. (Asia menor).
**¿Gandhara=(Cantària, Asia central)
*Garamaea (Assíria)
*Gordyene (Mesop.)
*Hazzaje (Assíria)
*Hyrcanea? (Asia central)

(1) La correspondència moderna al costat de les comarques antigues no pot ésser precisa; sols indica la llur situació almenys en part.

En aquesta llista, com en la següent:

** indiquen el cristianisme o comunitat cristiana al segle I.
* indica el cristianisme o comunitat cristiana al segle II.
? indica inseguretat.
rud. = ruderi, ruïnes subsistents.

Les xifres aràbigues seguides de lletra majúscula indiquen la situació del lloc en el mapa adjunt.

*Iberia (Prop mar Caspi)
**India?
**Isauria=Isaur. (Asia menor)
*Licia=Lic. (Asia menor)
**Lidia=Lic. (Asia menor)
*¿Media (Asia central)
*Mesene (Mesop)
**Mesopotamia (Mesop.)
**Misia=Mis. (Asia menor)
*Osroene (regió d'Edessa)
*Paflagonia=Pafl. (Asia menor)
**Palestina=Pal.
**Pamfilia=Pamf. (Asia menor)
**Parthia? (Asia central)
*Persia?
**Phoenicia (Fenícia) = Fen.
**Pisidia i Licaònia=Pis.
**Pontus = Pont.
Scythia (Rússia)
**Siria=Sir.
*Sophene (Mesop.)
*Susiana=Sus. (prop Pèrsia)
**Taxila? (Asia central)
**Zabdizene (Assíria)

AFRICA (moderna)

*Africa=Af. (Nord sense l'Egipte)
*Africa proconsularis
Byzazene (Af. Proc.)
*Cirenaica (Pentàpolis)=Cir.
**Egipte=Eg.
Egipte mitjà (Heptanomis)=Eg. m.
*Getulia? (sota la Mauretania)
*Mauretània=Maur.
*Numidia=Num.
Tebaida=Eg. Teb.

EUROPA (moderna)

**Acaia (Grècia)
Aquitania=Aquit. (França)
*Bèlgica=Belg.
Britannia=Brit. (Anglaterra)
Cartaginensis=Cart. (Espanya)
**Creta (illes gregues)
*Dacia (Part de la Mèsia al s. IV.)
**Dalmacia (Part de l'Illiricum)
**Epir (Grècia)
Europa (regió de Constantinoble)
Gallaecia (Galícia) Espanya
**Gallia (les Gàl·lies)
*Germania superior (esquerra del Rhin)= Germ. sup.
Germania inferior (esquerra del Rhin) = Germ. inf.
*Germania magna? (Alemanya)
**Hispania (Espanya)
Illes gregues=Illes
**Illiricum (Il·líria) Costa de l'Adriàtic
**Italia=It.
Italia superior=It. sup.
*Lugdunensis=Lugd. (França)
Lusitania (Portugal=Lus.
**Macedonia (Balcans)=Mac.
Moesia (Mèsia) Balcans =Mes.
Narbonensis (França)=Narb.
Noricum (Alps austríacs)
Panonia (Hongria occ.)
Retia Vindelicia (Tirol, Suïssa, etc.)
*Sarmacia (Rússia)
*Sardinia (Sardenya)
*Sicilia=Sic.
Sopheene (Armènia)
Tarraconensis (Hispania)=Tarr.
*Thessalia (Tessalia) Grècia
*Tracia (Balcans)=Trac.

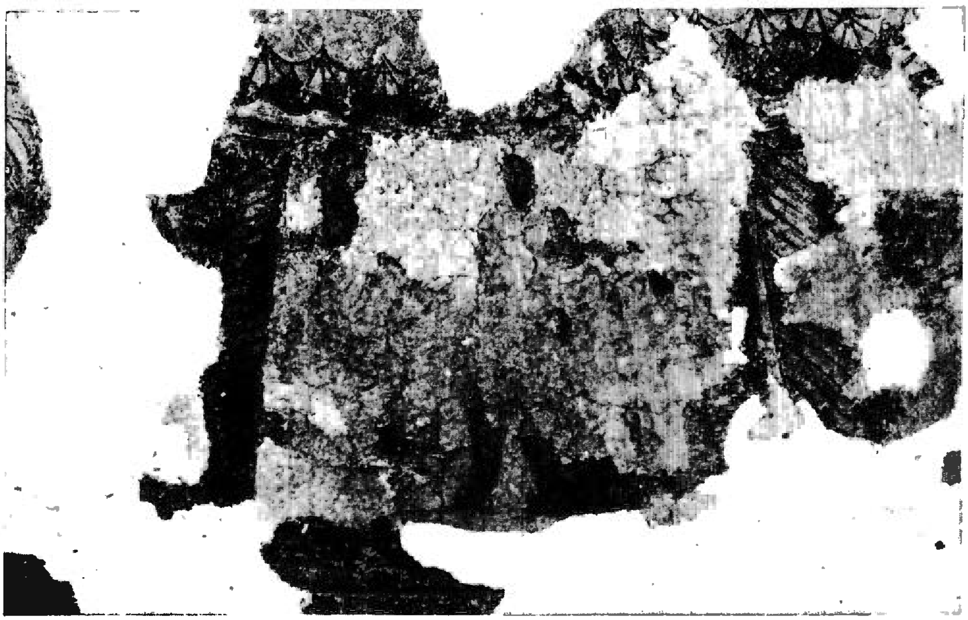
II. — *Comunitats cristianes l'any 325*

Abba? Af. Proc. — 9-G
Abir Germaniciana, Af.?
Abella (Avella), It. — 6-I
Abellinum (Avellino), It.
Abia (prop Cotiaeum), Frig.
Abthugni (prop Henschir-es-Suar), Af. Proc.
Abula o Obila (Avila), Tarr. — 7-B
Abiocatense oppidum, Af.
Abula? (Abla?) Bet.
*Acci (Guadix), Cart. — 9-C
Acinipo, Bet. — 9-B
Adana, Cil. — 6-5
Ad Medera o Ammedera, Af. — 9-G
Adraa, Aràbia Batanea
Adrianopolis (Andrinòpolis), Trac.—5-O
Adulis, Golf de l'Arabia
Aecae (Troja), It. — 6-I
Aegae, Cil.
Aegea, Cil. — 6-S
Aegina, Illes gregues. — 7-N
Aemonia (Ceramon), Frig. — 6-P
Aezani (rud. Tschavdir-Hissar), Frig. 6-P

Agaunum (St. Maurice en Valais, Suïssa. — 5-P
Agbia, Af. Proc. — 9-G
Agedincum Senonum (Sens), Lugd. — 4-F
Aginnum (Agen), Aquit. — 5-D
Agrigentum (Girgenti), It. Sic. — 8-I
Aila, Aelana=Elath (Aqaba), Pal.
Ain Furnu, Af. Proc. — 9-H
Ajune (Arjona), Bet. — 9-B
Alba Helviorum (Viviers), Narb.
Albanum (Albano), It. — 6-H
Alexandri insula, Eg. m. — 10-R
**Alexandria Eg. — 9-R
Alexandria parva (Alexandreta), Cil.— 6-S
Alphocranum, Alphocratium, Eg.?
Altava (Hadjar-Rum.) Af. — 10-C
Amasia (Pont. Cap.). — 5-R
*Amastris (Amasra), Pafl. — 5-Q
Ambiani (Amiens), Belg. — 3-E
Amblada, Pis. — 7-Q
Amida (Diarbekir), Armenia, Sofene. — 6-T
**Amissus (Samsum), Pont.
Amiternum (S. Vittorino), It. — 6-H
Arorium (rud. Hergan-Kalé), Frig. — 6-Q
Amphipolis (rud. prop Neokhorio Mac. — 6-N
Anazarbus (Anavarza), Cil. — 6-S
*Anchialus (Ankhialo), Trac. — 5-O
Ancona It. — 5-4
Ancyra (Kilisse-koi), Mis. — 6-P
*Ancyra (Angora), Gal.
Ancyra ferea (Kilisse-kievi) Mis.
Andabilis (Andaval), Cap. — 5-R
Andematunnum (Lingonum), Langres, Belg. — 4-F
Anaea (Ania), Car. — 7-P
Anea (Anim.), Pal.
*Antaradus (Tartus), Fen. — 7-S
Anteopolis (Gau-el-Kebir), Eg. Teb.— 11-S
*Antinoe (Scheck-Abadé), Eg. m.—11-S
**Antioquia, Sir. — 6-S
**Antioquia (Yalowâdj). Pis.
Antiochia Meandri, Caria
Antioquia, Pamfilia. — 7-Q
Antipyrgus (Serapion), Eg. — 10-P
*Antium (Anzio) It. — 6-H
Apamea (Myrlea), Bit.
*Apamea Cibotus (Diner), Frig. — 6-Q
Apamea (Celenae), Pis. Lic. — 6-P
*Apamea (Kalat-el-Mudik), Sir. — 7-S
Aphrodisias (Géra), Car. — 7-P
Aphroditon (Tahta), Eg. m.
Apollonia, Mis. — 6-O
Apollonia, Cir. — 9-N
Apollonia, Illes, Creta. — 8-O
Apollonias, Car. — 7-P
Apollonopolis inferior, Eg.?
Appia, Frig. — 6-P
Aprocavictu, Sir.?
Apta (Apt), Narb. — 5-F
Aqua Caesaris, Af. (Youks), Proc. — 9-G
Aquae Tibilitanae, Af. (prop Theveste). — 9-G
Aquila, It. — 6-H
Aquileia, It. sup. — 5-H
Arabissus (Yarpûs), Cap. — 6-S
*Arausio ? (Orange), Narb. — 5-F
Arbela, Osr.
Arbocadama, Sir.
Ardabau, Frig.
Asdarchirkhurra, Sus.
Arelate (Arles), Narb. — 6-F
Areopolis (Ariel-Rabla), Arab.
Arethusa (Restan), Sir. — 7-S
Ariminum (Rimini), It. — 5-H
Arpi (Arpe), It.
Arsinoe (Tauchira) (Tokra), Cir. — 10-N
Arsinoe (Eleopatris), Eg. m. — 10-R
Arycanda (rud. Aruf), Lic. — 7-Q
*Arzon, Mesop.
Ascalon, Pal. (Ascalãn). — 9-S
Ascolum (Ascoli), It. — 6-H
Aspendus (Balkiz), Pamf. — 7-Q
Aschtischat, Arm. — 5-T
Asisium (Asia), It. — 6-H
Assuras (Zemfir), Af. — 9-G
Astigi (Ecija), Bet. — 9-B
Asturica (Astorga), Galícia. — 7-B
Ateva (Ategua), Bet. — 9-B
**Athenae (Atenes), Grec. Acaia — 7-N
Athribis, ciutat, Eg. — 9-S
Athribis, comarca, Eg.
**Attalia, Pamf. — 7-Q
Attanasus, Frig.
Atuatuca (Tungri), Germ. inf. — 3-F
Augusta Suessionum, Soissons, Belg. — 3-E
Augusta Treverorum (Treveris), Belg. — 3-F
Augusta Vindelicorum (Augsburg), Ret. Vind. — 3-H
Augustobona (Troyes), Lugd. — 4-E
Augustodunum (Autun), Lugd. — 4-F
Augustomagus (Senlis), Lugd. — 3-E



Interior de la cúpula.—Mosaic romà



Altre interior de la cúpula.—Mosaic romà

Clixés de l'Arxiu «Mas»

Centcelles – Constantí
Camp de Tarragona

Mar-Mattai, Mesop.
Mascula (Kenschela), Af. — 9-G
Maskena dhe-Kurda, Sus.
Masil, Eg.
*Massilia (Marsella), Narb. — 5-F
Maxianopolis, Pamf. — 7-Q
Maximianopolis, Arab. Batanea. — 8-S
Maxïanopolis, Pal. — 8-S
Maxianopolis (Tentyra), Eg.
Maxula, Af. Proc. — 9-H
Medicones, Gal.
*Mediolanum (Milà), It. sup. — 5-G
Megare, It. Sicília
*Melitene (Malatia), Cap.
Melus (Milo), Illes. — 8-O
Membresa, Af.
Memphis (Memfis), Eg. m. — 10-R
Mende, Aquitània. — 5-E
Mentesa (La Guàrdia), Cart. — 9-I
Messina, Sic. — 8-I
Metelis, Eg. — 9-R
Metropolis, Pis.
Metropolis Isauriae? — 6-Q
Midila, Af. — 10-G
**Miletus (Palatia), Cart. — 7-P
Mileu, Af. Num. — 9-F
Mirus, Frig. — 6-P
Misenum (Miseno), It.
Misgirpa, Af. ?
Mitilene (Medellin), Illes, Lesbos.—6-S
Mons Porphirites, Eg. — 10-S
Mopsuetia (Messis), Cil. — 6-S
Motella, Frig. — 7-P
Moxiane (districte de), Frígia
Muguas, Af.
Mursa (Eszeg), Pan. — 4-L
Muzuca (Muzula), Af. — 9-H
Myrrha, Lic. — 7-Q
Myrsiae, Eg.?
Naissus (Nisch), Mèsia. — 5-M
Narbo Martius (Narbona), Narb.—6-E
Narnia (Narni), It. — 6-H
Nazareth, Pal. — 8-S
Nazianzus (Nenizi), Cap. — 6-R
Neapolis, Af. Proc. — 9-H
*Neapolis (Nàpols), It. — 6-I
Neapolis (Sichem), Pal. — 8-S
Neapolis (Nabel), Af. — 10-L
Neapolis, Pis. — 6-Q
Neocaesarea (Niksar), Pont. — 5-S
Neocaesarea, Sir.
Nicaea=Portus Nicaenus (Niça).—6-F
Neronias (Irenopolis), Cil. — 6-S
Nicea (Isnik), Bit. — 6-P
Niciopolis, Eg. — 9-R
*Nicomedia (Ismid), Bit. — 5-P
**Nicopolis, Grec. Epir. — 7-M
Nicopolis, Arm. — 5-S
*Nilopolis (Illahur), Eg. m. — 10-S
*Nisibis (Nisibin), Mesop. — 6-T
Nitris (desert de), Eg.
Nocera, It. — 7-I
Nola, It. — 6-I
Novaricia (Sillegue), Af. — 9-F
Nova Carthgo (Cartagena), Cart.—9-D
Noviodunum (Isaktscha), Mes. — 4-O
Noviodunum (Nyon, Suïssa). — 4-F
Noviomagus Veromandicorum (Noyon) Lugd.
Numerus Syrorum (Lalla Marnia), Af. — 10-C
Nyssa (Nirsa), Cap.
Nysa, Lic.
Obba o Bobba, Af.
Octava, Aff. Num.?
Oea (Waiat), Af. — 10-I
Olba (Orba, Urbanopolis), Cil. — 7-R
Olympus, Lic.
Oppidum novum (Kasr-el-Keoir), Af. — 9-E
Ossigui (Maquiz), Cart. — 9-C
Ossonova (Farro), Lus. — 9-B
Ostia, It. — 6-H
*Otrus, Frig. — 6-P
Oxyrinchus, Eg. m. — 10-R
Palmira, Sir. — 7-T
*Paltus (Belde), Fen.
Paneas, Fen. — 8-S
Panderma (port de Cycicus), Mis.
Panemon Teichos, Isaur. — 7-Q
Panephisis, Eg. — 9-S
Panopolis (Akhmin), Eg. Teb. — 11-S
*Panormus (Palerm), Sic. — 7-I
Paphus (Baffa), Illes, Xipre. — 7-R
Pappa, Pis. — 6-Q
Parafelta, Af.
Paralus, Eg.
Parembole, Eg. Teb. — 12-T
Paraetonion, Eg. — 10-Q
*Parium, Parion (Kémer), Mis.
Parnassus (Parlasan), Cap. — 6-R
Paroetonion, Eg. — 9-Q
Patara, Lic. — 7-Q
**Patmus (Patinos), Illes. — 7-O
**Patras, Grec. Acaia. — 7-M
Patavium (Padua), It. sup. — 5-H
Pebus, Frig. 6-P
Pele (Pelion), Grec. Tessàlia.
**Pella (Fahil), Pal. — 8-T
Pelusium (Tineh), Eg. — 9-S

L'IMPERI ROMÀ I EL CRISTIANISME

PEL DR. ANDREU PONT, ARXIPREST DE LLUCHMAJOR, MALLORCA

BIBLIOGRAFIA:

Ed. Schwartz. — *Kaiser Constantin und die christliche Kirche.* 1913.
Fr. Meffert. — *Das Urchristentum.* 1921.
P. Batiffol. — *La paix constantinienne et le Catholicisme.* 1914.
Id. — *Le Siège Apostolique.* 1924.
P. Allard. — *Le Christianisme et l'empire romain.* 1908.
Jules Maurice. — *Constantin le Grand.* Reims.

Pel qui considera la història universal amb ulls distrets i mirada superficial, no sembla més que un inextricable embolic de fets arbitraris sense causa ni raó aparents, sense finalitat determinada. L'ascensió d'uns pobles i la decadència d'altres semblen només les peripècies d'un joc d'escacs, en què es declara la victòria pel més enginyós i que se sap aprofitar d'un descuit del contrari, sense gran transcendència mundial.

L'historiador cristià jutja tot això de molt distinta manera; en el fons de la confusió caòtica descobreix un ordre transcendental, una direcció suprema que ho encamina tot a un fi sobrenatural; abans del Crist, a l'obra de la Redempció, i després, al seu desenrotllament i consumació. Si la Providència divina vetlla sobre cada un dels individus, sigui la que sigui llur dignitat, quant més no vetllarà damunt les nacions, adreçant els pobles pels camins que la seva saviesa i bondat té assenyalats a la humanitat? La història és com una tela meravellosa; en la seva trama cada poble hi teixeix la seva part, però Déu és el qui maneja els telers i combina tots els fils segons la seva sobirana voluntat; cada poble tira a realitzar els seus plans, però en veritat tots ells, en conjunt, realitzen els plans de Déu. Un investigador de la Història ha resumit això amb una frase tan breu com profunda: "Jesucrist és la clau de tota la Història", i Hegel, referint-se al mateix Crist: "Fins aquí, i d'aquí va la Història".

Sant Pau, amb un sentit històric encara molt més pregon, digué que el punt culminant de la Història fou la vinguda del Crist, anomenant-la "la plenitud del temps" (Gal. IV, 4), per manera que tota la Història es divideix en temps abans del Crist i temps després del Crist.

Abans del Crist, des dels segles més llunyans, totes les evolucions i revolu-

cions, grans i petites, polítiques, militars i morals, foren una meravellosa preparació de la mundial propagació del Cristianisme.

Tant si considerem l'Imperi dels perses que reuní en un sol regne els pobles d'Orient, o l'obra d'Alexandre el Gran qui infiltrà en l'Orient la cultura grega o mediterrània, com si girem la vista als guerrers romans qui estengueren les seves fites des de l'Indus fins a les Columnes d'Hèrcul, des del Rhin i el Danubi fins als deserts de l'Àfrica; tots foren una espècie de precursors que, sens adonar-se'n, preparaven els camins al qui havia de venir, i aplanaven les muntanyes i omplien les valls perquè s'hi pogués afermar l'Obra del Crist, l'Església Catòlica. Així com de la humanitat anterior a la Torre de Babel diu la Bíblia que era d'un sol llavi, així també es pot dir del món sota l'Imperi Romà durant els tres primers segles apostòlics del Cristianisme.

L'Imperi Romà, doncs, essent com fou el més cruel i acarnissat enemic del Cristianisme, fou ensems el més eficaç cooperador dels Apòstols qui, amb una sola llengua i sense trobar fronteres, pogueren trescar pel món d'una part a l'altra, per mitjà de les vies mundials que els romans havien construïdes per exercir llur poder damunt totes les gents, i que serviren per escampar la llum del Crist per tots els pobles.

Conjuntament amb els imperis persa, grec i romà, el poble jueu, ja a causa dels exilis que sofrí, ja impulsat pel seu geni mercantil, escampà pertot arreu una nombrosíssima emigració, la Diàspora, qui duent en son si la Gran Promesa, la difongué per tot el món mitjançant milions de prosèlits. L'Expectació de l'Advent, doncs, bategava en tot l'Imperi Romà en temps d'August, i era cantada pel gran èpic Virgili.

* * *

Així com el camí de la Creu o Passió de Jesucrist condueix, per la mort, a la triomfant i gloriosa Resurrecció, també la història de les sagnants i cruels persecucions de l'Imperi Romà contra l'Església és el camí reial cap el triomf del Cristianisme: *per crucem ad lucem.*

Com s'explica que un Estat, com el Romà, qui tenia obertes de pint en ample les portes del seu Panteó a totes les divinitats i religions de totes les gents, fins arribar al monstruós sincretisme religiós, mescla informe dels més repugnants desvaris de la humanitat esgarriada; com s'explica que justament s'acabussés contra el Cristianisme, dotat d'una doctrina meravellosament purificadora i enaltidora de la naturalesa humana?

És que el Cristianisme amagava un virus anàrquic, una essència dissolvent de l'Estat i de la societat? Tal és l'explicació socialista de les persecucions de l'Imperi Romà contra l'Església. Segons ells, el Cristianisme primitiu era un moviment proletari, comunista, anàrquic contra l'Estat. Mes, aquesta teoria no pot ésser més descabellada ni més contrària a la veritat històrica.

Per determinar les relacions del Cristianisme i l'Estat, cal partir de l'actitud i ensenyances de Jesús a aquest respecte.

El passatge de Sant Mateu, XXII, 17..., resposta de Jesús a la capciosa pregunta dels fariseus sobre la licitud del tribut al Cèsar, és ple de doctrina fonamental, sobretot si es tenen en compte les circumstàncies d'aquells temps.

Ja Herodes el Gran, per tal d'obtenir mitjans per satisfer la seva mania de grandeses que es concretava especialment a la construcció de grans i costosos edificis, com p. e. el Temple de Jerusalem, havia multiplicat fins a l'impossible les tributacions. Quan, en l'any 6 de l'Era cristiana, la Judea passà a ésser província romana, la situació econòmica s'empitjorà. Ja en el principi del regnat de Tiberi no se sentien més que gemecs dels jueus aclaparats per la magnitud dels tributs; sobretot durant la llarga administració de Ponç Pilat fou la Judea víctima d'una plaga devoradora d'empleats.

La indignació pública no es calmà, tot i el respecte a les tradicions jueves per part de Roma, ans s'exacerbà sempre més, no sols per causa de com eren inaguantables els tributs, sinó perquè en el poder de Roma veien un enemic jurat de la llur nacionalitat i del llur Déu. D'aquesta indignació popular foren capdavanters personalitats de tant de relleu com Judes de Gamala, a qui li hauria bastat donar un crit per promoure la guerra santa contra els gentils, avançant així la destrucció definitiva de la seva pàtria.

De totes aquestes circumstàncies es desprèn com era perillosa la pregunta dels fariseus: "Digueu-nos, doncs, és o no lícit pagar el tribut al Cèsar?" Per un jueu de sang pura no hi havia més que una resposta possible: La dominació romana és un poder estranger, enemic del nostre Déu; doncs cal declarar-li la guerra, o almenys mantenir contra d'ell una oposició passiva, negant-li els tributs.

La resposta de Jesús donà a la qüestió una volta que li imprimia una altra direcció. De fet, els romans exercien la suprema autoritat civil, i aquesta sobirania romana, en si, no s'oposava encara al Regne de Déu per Ell anunciat, ni era absolutament incompatible amb els deures dels membres del dit Regne. La resposta de Jesús: "Doneu al Cèsar el que és del Cèsar, i a Déu el que és de Déu", podia no agradar als seus temptadors, però Ell no volgué limitar-se a resoldre la qüestió atenent tan sols a les circumstàncies actuals, sinó que volgué resoldre-la fonamentalment per totes les generacions de l'esdevenidor. Els qui troben la resposta de Jesús massa vaga i indeterminada, confonen allò que és fonamental de la doctrina de Jesús amb la seva aplicació a cada cas particular. Jesús no sortí del pas fugint de l'assumpte, sinó que amb divinal saviesa i prudència ho reclamà tot per Déu, sense llevar res al Cèsar dels seus drets. Fins els més fanàtics de la sobirania messiànica no podien reclamar més que donar a Déu el que és de Déu; essent impossible negar al Cèsar el que és del Cèsar. La saviesa del Crist no triomfà per mitjà d'un subterfugi de doble sentit, ans al contrari donà tal precisió a la seva resposta que féu impossible tota interpretació

abusiva. Es impossible donar més relleu a la infinita i incomparable superioritat de la sobirania i drets de Déu damunt la sobirania i drets de qualsevol autoritat humana. Encara ressalta més la infinita saviesa de la resposta del Crist si es té en compte que en aquell temps es tributaven al Cèsar honors divins, culte idolàtric, i per tant, dient Jesús: "Doneu al Cèsar el que és del Cèsar i a Déu el que és de Déu", proclamà la il·licitud de tributar culte al Cèsar, o sia, que aquest culte era una conculcació dels drets de Déu. La imatge i la inscripció de la moneda són una prova visible del dret del Cèsar al tribut; però els drets de Déu són infinitament superiors; tot l'home, en cos i ànima, i tota la creació és seva, la seva sobirania planeja per damunt tota sobirania, com la font damunt les aigües que d'ella surten.

Jesús, doncs, amb la seva resposta donà al Cèsar el que és del Cèsar sense minvar en el més mínim el que és de Déu, i donà a Déu el que és de Déu sense minvar en el més mínim el que és del Cèsar. Fórmula tan pregona de les relacions de l'Estat i de la Religió no és concebible si no és sortint de la boca del Verb de Déu.

Contra aquest reconeixement del dret de l'Estat a cobrar tributs, no significa res el passatge de Sant Mateu: "I quan hagueren arribat a Cafarnaüm els qui cobraven el didracma s'acostaren a Pere i li digueren: — El vostre Mestre no paga el didracma? — Diu: — Sí, certament. — I havent entrat a la casa, Jesús se li avançà, dient: — Què et sembla, Simó? Els reis de la terra, de qui reben tribut o cens? de llurs fills o dels estranys? — I ell digué: — Dels estranys. — Li digué Jesús: — Per tant els fills n'estan lliures" (XVII, 23-25). Aquest passatge, dic, no s'oposa al text del mateix Mt. XXII, 17, per quant aquest es refereix al tribut a l'Estat i aquell al tribut al Temple.

De quina manera reconeixia Jesús el poder i l'autoritat de l'Estat ho demostra millor que tot la resposta que féu a Pilat: "No tindries cap poder sobre mi, si no t'hagués estat donat de dalt" (Jn. XIX, 11).

Aquesta paraula *de dalt,* expressiva de l'origen diví de l'autoritat de l'Estat, és el fonament de la doctrina i conducta dels Apòstols, els quals no es cansaven d'ensenyar de paraula i amb l'exemple l'obediència a les autoritats constituïdes, i no una obediència inspirada en càlculs de prudència humana, sinó per manament de Déu i en consciència.

Sant Pere, en la seva primera Carta, II, 13-17, exhortava: "Sotmeteu-vos, doncs, a tota humana creatura; i això per Déu, ja sia al rei com a sobirà que és; ja als governadors, com a enviats per ell per a pendre venjança dels malfactors i per alabança dels bons; perquè aquesta és la voluntat de Déu, que, fent bé, feu callar la ignorància dels homes imprudents, com a lliures que sou, no tenint la llibertat com un vel per a cobrir la malícia, sinó com a servents de Déu. Honreu tothom; ameu la germandat; temeu Déu; doneu honor al rei". Aquestes belles paraules foren escrites a Roma, i es llegeixen en una carta qui

tenia per objecte preparar els fidels per resistir amb el martiri la persecució que des de la capital anava a estendre's per les províncies!

Dirigint-se als fidels de la mateixa Roma, Sant Pau escrivia: "Tota ànima estigui subjecta a les potestats superiors; perquè no hi ha potestat, sinó de Déu; i les que són, de Déu són ordenades. Per tant qui resisteix a la potestat resisteix a l'ordenació de Déu; i els qui la resisteixen, ells mateixos atreuen sobre si la condemnació. Car els magistrats no són per fer por als qui obren el bé, sinó als qui obren el mal. Vols tu no témer la potestat? fes el bé, i tindràs alabances d'ella; perquè és ministre de Déu pel teu bé. Mes si obressis el mal, tem; car no en va duu l'espasa. Puix és ministre de Déu, venjador en ira contra aquell qui fa el mal. Per tant, cal que li estigueu sotmesos, no sols per temor a la ira, sinó també per la consciència. Per aquest motiu pagueu també tributs; per a sostenir aquests funcionaris qui, representants de Déu, vetllen contínuament pel bé públic. Pagueu, doncs, a tots el que se'ls deu; a qui tribut, tribut; a qui impost, impost; a qui temor, temor; a qui honra, honra" (Rom. XIII).

Amb aquestes manifestacions de sincera lleialtat a les autoritats constituïdes el Cristianisme o l'Església es declarava fervent aliada del civisme de l'Imperi romà, aliança de la qual havien de sorgir beneficis sens compte per a tota la humanitat durant els segles per venir.

És ver que quant Sant Pau escriví la seva Carta als Romans, Roma no havia encara dit als cristians: *Non licet esse vos,* però després, en ple règim persecutori, l'Apòstol no muda de llenguatge. El cristià haurà de pregar per tots els homes, pels reis i per totes les autoritats constituïdes, "a fi que li sigui permès dur una vida pacífica, amb tota pietat i honestedat" (I Tim. II, 2). "El cristià haurà d'ésser submís als magistrats i a les autoritats, obeir, ésser pacífic, moderat, dolç envers tots els homes" (Tit. III, 1-2).

Repetides vegades apel·là Sant Pau i féu ostentació dels seus drets de ciutadà romà, i fins es mostrà convençut que l'estabilitat de l'Imperi era segons la voluntat de Déu i l'ordre providencial del món. En els seus llargs viatges apostòlics per tot l'Imperi havia conegut els beneficis de l'ordre legal, gràcies al govern fort de Roma, i per això l'assenyala com a *Diaca de Déu,* i a ell sembla referir-se quan diu que el misteri d'iniquitat ja obra, i que perquè esclati falta solament que desaparegui el qui encara el detén (II Thess. II, 5-7).

L'ambient més propici per a la prosperitat de l'Església i la perfecció de la vida cristiana és l'ordre i la pau; per això en tot temps ella recomana l'obediència a les autoritats constituïdes, encara que no poques vegades, per extralimitacions d'aquestes en l'òrbita religiosa, li costi sostenir resistències penoses. L'Estat pot pretendre i pretén sovint fer incursions en el domini espiritual de l'Església, però aquesta no pretén mai monopolitzar l'ordre temporal. La sobirania de l'Estat és un ordre establert per Déu, al qual és obligació de sotmetre's

com a Déu. Aquesta sobirania té una funció exclusivament terrenal: assegurar la pau, reprimir el crim; està subjecta a l'error, pot ésser injusta, cruel; però l'Església no deixarà mai de pregar per totes les autoritats constituïdes.

En prova que la lleialtat de l'Església és sincera, íntima, i no inspirada en mires egoistes d'utilitat temporal, des del principi es troben en la litúrgia oracions per a les autoritats.

Una d'aquestes fervorosíssimes oracions la trobem en una carta del bisbe de Roma, el Papa Sant Clement, escrita quan més cruel era la persecució de Domicià: "Senyor, diu, així com ja ho féreu amb els nostres pares, quan, piadosos, acudiren a Vós en fe i veritat, doneu-nos concòrdia i pau a nosaltres i a tots els qui habiten damunt la terra, mentre siguem obedients al vostre Nom Totpoderós i a les nostres autoritats qui ens governen sobre la terra. Vós, Senyor, els heu donat la sobirania, per la vostra magnífica i inefable potestat, a fi que, coneixent la glòria i l'honor que els heu concedit, els siguem submisos i no contradiguem la vostra voluntat. Concediu-los, Senyor, la salut, la pau, la concòrdia, l'estabilitat; que exerceixin sense contrarietat el poder que Vós els heu donat; puix Vós, Senyor, Rei celestial dels segles, doneu als fills dels homes, per als llurs negocis, coneixement, honor i poder. Dirigiu, Senyor, llur consell segons allò que és bo i us plau, a fi que exerceixin amb pau, dolçor i piadosament l'autoritat que Vós els heu donat, i aconsegueixin la vostra gràcia" (Cor. LX, 2-4 i LXI, 1-2).

Aquesta oració per a les autoritats penetrà en la litúrgia de totes les esglésies. El màrtir Sant Policarp, mentre caminava cap a la mort, enviat a Roma per les autoritats gentils, escrivia: "Pregueu per tots els fidels. Pregueu també pel Cèsar i les autoritats i els governadors i pels qui us persegueixen i avorreixen, i pels enemics de la Creu; així serà patent davant tothom el vostre fruit i la vostra perfecció" (*Fil.* 12).

Tots els apologistes del Cristianisme retreuen als Cèsars del llur respectiu temps les oracions que per ells fan els cristians. Sota el regnat de Septimi Sever, l'any 197, Tertul·lià descriu eloqüentment les pregàries dels cristians pels emperadors: "Els ulls aixecats al cel, les mans esteses, sense ningú qui els ajudi a recitar les oracions oficials, el cristià prega pels emperadors, sien els qui sien: demanen a Déu que els doni llarga vida, l'exercici tranquil del poder, la seguretat en son palau, exèrcits poderosos, un senat fidel, un poble honest, la terra en pau. El cristià no ofereix dos grans d'encens, o dues gotes de vi pur, o la sang d'un bou de rebuig, sinó l'oferta que Déu requereix, la pregària d'una carn púdica, d'una ànima innocent, d'un pensament sant. Esclaten les persecucions, el cristià espera el martiri preparat per l'oració: Apa, bons governants, tortureu sense pietat aquesta ànima que prega per vosaltres!" (*Apolog.* 33).

Però si els cristians estan sempre promptes a donar al Cèsar el que és del Cèsar, mai no consentiran a donar-li el que és de Déu. La lleialtat cristiana a

l'Estat s'atura allà on comencen els drets de Déu i de la seva consciència religiosa. Una llei no és tal llei si contraria la consciència que pretén subjectar: *Nulla lex sibi soli conscientiam iustitiae suae debet, sed eis a quibus obsequium expectat* (Tertull. l. c. 4). Primer és obeir a Déu que als homes. Aquest crit dels Apòstols fou el crit dels cristians en totes les persecucions. I aquest crit fou i serà sempre el lema de la llur victòria.

* * *

Quan i per mitjà de qui degué arribar a Roma la Bona Nova, no és una cosa aclarida; tal vegada la hi dugué algun dels qui el dia de Pentecostès oïren la predicació del Príncep dels Apòstols a Jerusalem. A la primera els gentils no destriaven bé la diferència entre jueus i cristians. Després cregueren que el Cristianisme no era més que una secta jueva. Segons Tertul·lià l'Església cresqué sota l'ombra del judaisme, *sub umbraculo insignissimae religionis certe licitae*.

Aquesta confusió permeté que el Cristianisme fos tingut com una religió *licita* com ho era el judaisme. Roma admetia tota religió de caràcter nacional i com a tal permetia l'exercici de la religió judaica. La Providència permeté que el més gran enemic del Cristianisme devingué, sense voler-ho, el preservador de les primeres llavors de l'Evangeli. Quan les autoritats romanes temeren que es tractava, no d'una religió nacional, sinó d'una religió universal, que no es podia contentar de viure sota un peu d'igualtat amb les altres religions, i que Jesús, com únic vertader Déu de cels i terra, no podia entrar en el Panteó sense que en sortissin els altres déus nacionals, la llavor cristiana ja havia germinat i posades rels. Es pot dir que el Cristianisme ja estava en condicions de poder resistir la llarga sèrie de persecucions que la Providència anava a permetre per a establir la gran prova de la divinitat de la nostra religió. No obstant, sembla que devers l'any 61 no eren encara en gran nombre els cristians de Roma, per quant els Actes dels Apòstols (XXVIII, 15) conten que en arribar Sant Pau, presoner, els "germans" li sortiren a camí fins a moltes milles de Roma. Durant uns dos anys de captiveri de l'Apòstol de les gents, aquest, guardat tan sols per un soldat, pogué rebre a casa seva a quisvulla, i fins sortir a predicar la paraula de Déu fora per onsevulla, dins la ciutat. Aquesta predicació degué portar fruits abundosos i rapidíssims, car Tàcit (*Ann.* 15, 44) diu que l'any 64 els cristians de Roma ja eren "una gran multitud". I no sols reclutava el Cristianisme els seus adeptes entre els esclaus, sinó en les més elevades esferes de la societat romana, com ho demostra la conversió de la noble dama romana Pompònia Grecina, contada per Tàcit (*Ann.* 13, 32).

Així com els cristians anaven pul·lulant a Roma, la llur ombra ja no es confonia amb la del judaisme; de cada dia s'anava destacant, sobretot degut a que els jueus, veient que molts d'ells i sobretot gran nombre dels llurs prosèlits

es passaven als seguidors de la Creu, s'exacerbaven més i més, i mogueren contra els cristians una despiadada guerra de calúmnies, acusant-los de crims contra la humanitat i especialment contra l'Estat i el Cèsar. Ells, qui tan malament prengueren que Jesús manés donar al Cèsar el que és del Cèsar, ara sortiren acusant els seus deixebles de contraris al Cèsar, perquè no volien donar-li el que és de Déu. La vida retirada dels cristians, no sols de les festes paganes, sinó de les mundanes, la llur marcada benvolença envers els esclaus, i les divergències familiars per causa de la conversió d'alguns dels seus membres, semblaven autoritzar totes les sospites. Així anà cristal·litzant-se l'opinió que els cristians eren enemics de Déu i de la humanitat. Roma, qui considerava idèntics el seu nacionalisme i el culte als seus déus, i especialment el culte als seus emperadors, veié en els cristians homes ateus i contraris a la nacionalitat romana.

D'aquesta opinió saturada de les més espantoses calúmnies s'aprofità Neró — el nom avorrit del qual ha quedat com a símbol de la més cruel tirania i despotisme vesànic — per tirar damunt els cristians la responsabilitat del crim de lesa humanitat per ell comès amb l'incendi de Roma. I així començà el moviment de sagnantes persecucions, que fins al segle quart no s'apaivagà del tot.

* * *

El procés de les persecucions presenta com una línia ondulatòria de fluxos i refluxos, d'onades de sang, entre les quals sobresurten deu per la llur impetuosa ferocitat, i fent al·lusió a les deu plagues d'Egipte. No és aquest el lloc de descriure-les; sols en direm el necessari per seguir el camí de l'Església vers la seva llibertat que és el seu triomf segur. *Per Crucem ad lucem:* tal fou el camí de Jesús: per la Creu a la Resurrecció, i tal fou el camí de la seva Església: per la persecució a la llibertat. Aquesta llibertat fou plenament concedida per l'Edicte de Milà de Constantí el Gran, però abans havia estat preparada i guanyada per la sobrenatural constància dels milions de màrtirs cristians; cada gota de sang vessada pel Crist fou, com diu Tertul·lià, llavor prolífica de nous cristians i cada persecució un avenç a la victòria. A força de donar a Déu el que és de Deu, sense negar al Cèsar el que és del Cèsar, aquest arribà a veure que els cristians eren els seus millors súbdits, i que per ésser bons súbdits seus havien d'ésser cristians.

És molt discutit si les persecucions des de Neró fins a Deci es basaven o no en una llei explícita i ben definida; el cert és que cap dels apologistes cristians ni tampoc cap dels escriptors gentils contemporanis no citen el seu text; i es citen casos de martiris molt notables, com els de Sant Ignasi d'Antioquia, de Sant Policarp i de Sant Ciprià en què els altres cristians no s'amagaven de demostrar públicament llur adhesió entusiasta a aquells màrtirs, sense que ningú els molestés per les seves manifestacions, la qual cosa no es compagina bé amb l'exis-

tència d'una llei imperial. No obstant Tertul·lià sembla referir-se a una tal llei *contra el nom mateix de cristians,* si bé no la cita textualment. El mateix Tertul·lià parla explícitament d'una *Institució neroniana,* que romangué malgrat d'haver estat abolides totes les lleis d'aquell monstre de crueltat, *permansit, erasis omnibus, hoc solum institutum neronianum* (*Ad. nat.* 1, 7).

La pau, doncs, de què fruïren els cristians des de la mort de Neró fins després dels dos Cèsars flavians, Vespasià i Titus, fou una pau precària, tenint sempre sobre llurs caps l'espasa de Damocles de la *Institució neroniana,* segons la qual el nom de cristià era proscrit, proscripció que tenia per motiu la resistència dels cristians a tributar culte als déus i al Cèsar, i de conseqüent la sospita de tramar algun complot contra la vida d'aquest.

Per això, segurament, el Príncep dels Apòstols, escrivint des de Roma, en plena persecució neroniana, als habitants del Pont, de Capadòcia, de l'Àsia i de Bitínia, els exhortava a guardar-se més que mai de tota falta contra les lleis o la moral: "Que ningú de vosaltres no sigui castigat com homicida, o lladre, o malfactor, o desitjós dels béns d'altri", i sabent que no bastava ésser innocent per no ésser castigat, afegia: "Si algú de vosaltres és castigat com a cristià, que no se n'avergonyeixi, car, tot el contrari, glorifica a Déu". Els cristians, doncs, eren castigats, no per cap delicte de dret comú, sinó just per la llur religió.

Domicià, germà de Titus, qui meresqué el bell títol de "Delícia del gènere humà", fou el primer que renovà, posant-la en vigor, la *Institució neroniana,* i meresqué per la seva crueldat ésser anomenat per Tertul·lià un segon Neró. Allunyat del govern imperial durant els regnats de Vespasià, son pare, i de Titus, son germà, en vestir la púrpura imperial, desfogà sense fre la seva ambició, la qual es convertí en mania perscutòria contra tots els qui li poguessin fer ombra i aspirar a ésser els seus successors. Per això la seva persecució es distingeix pel martiri d'alts personatges de la cort i de la seva mateixa família flaviana, com ho foren Flavi Clement i l'esposa d'aquest, la nobilíssima Domitil·la; el motiu principal de persecució contra els altres cristians fou el negar-se aquests a pagar un didracma com a tribut al Capitoli, establert per Vespasià i Titus en substitució del tribut que els jueus pagaven pel temple de Jerusalem, abans d'ésser destruït.

Aquesta persecució demostrà la importància social que el Cristianisme havia anat adquirint, reclutant els seus adeptes, ja no tan sols entre les classes populars, sinó entre les més elevades categories de l'Imperi. El llevat evangèlic penetrava ja tot el cos social, des del més baix fins al més amunt. La lluita de Domicià fou contra totes les aristocràcies: la de la sang, la de la intel·ligència i la de la riquesa; contra la primera per a llevar d'en mig els pretendents al tron, contra els filòsofs (estoics) per venjar-se de les crítiques contra els llurs vicis, i contra els acabalats per apoderar-se de llurs riqueses. L'evangelista Sant Joan pagà el seu tribut al martiri durant aquesta persecució, i, desterrat a Patmos, durant

encara la tempesta, escrivia que ell havia vista Roma, la gran meretriu, la Babilònia, sadolla de sang.

Domicià morí assassinat, víctima d'un complot de cortesans, al front dels quals figurava l'emperadriu. Els cristians, fidels sempre a l'autoritat constituïda, no hi prengueren cap part, com ho demostra el que diu Tertul·lià parlant d'aquest regicidi: "D'on procedeixen, diu, els qui penetraren, armats, en el Palau, com ho feren Sigeri i Parteni?"

Nerva, successor de Domicià, després d'haver concedit una amnistia general als encausats per la mort del seu antecessor, prohibí que ningú no fos encausat per "ateisme, ni per costums jueus". Així els cristians fruiren d'una tolerància pràctica, ja que no d'una llibertat legal.

Trajà, qui havia estat adoptat i associat al govern de l'Imperi per Nerva, succeí a aquest, i d'ell és el famós rescripte, dictat en ocasió de Plini, gran amic seu i governador de Bitínia, on els cristians eren ja tan nombrosos que segons ell els temples havien estat abandonats, el culte dels déus i del Cèsar interromput, i el comerç d'animals destinats al sacrifici, anul·lat. Els gentils, principalment els qui vivien d'indústries dependents del culte idolàtric, movien contínues revoltes en contra dels cristians, i arribat el nou governador, qui tenia renom de molt justicier, prengueren el partit de fer denúncies, entre les quals no n'hi havia poques de pura venjança personal. Plini es trobà embarassat davant tants d'expedients com havia de formar, i es dirigí a l'emperador, consultant-li la conducta que havia d'observar en els diferents casos que sovint se li presentaven: cristians que es declaraven tals i es negaven a tributar culte al Cèsar, els quals eren condemnats; els qui confessaven que havien estat cristians, però afirmaven que ja no ho eren; i els que negaven haver-ho estat mai.

Trajà en la seva resposta aprovà la conducta de Plini, i declarà que no era possible d'assenyalar una regla general de conducta. Però no aprova que els cristians siguin inquirits, bé que els qui són entregats i convençuts davant el tribunal han d'ésser castigats. Els qui neguin ésser cristians, encara que abans ho haguessin estat, havien d'ésser perdonats en premi al llur penediment. Demés Trajà insisteix en un punt que Plini no havia proposat. "No s'ha de fer cas, diu, de les acusacions anònimes. Això és un mal exemple, i no convé al nostre temps".

Aquesta resolució d'un emperador tan escrupolós observador de les tradicions romanes, indica la gran força social i política que havien assolit els cristians, i que ja no regnava la preocupació que bastava ésser cristià per ésser sospitosos de crims contra el dret comú i contra l'Estat. La *Institució neroniana* encara no era revocada, però indirectament era declarada injusta i inconvenient. Els principis continguts en l'Edicte de Trajà dominaren durant tot el segon segle la política imperial i donaren així lloc que el Cristianisme penetrés més i més i es fortifiqués per poder resistir les persecucions futures.

Mes, tot i que l'edicte de Trajà es pot considerar com una premissa de la

tan desitjada llibertat, era una premissa molt llunyana, era tan sols com una incerta lluentor de la seva aurora. Mentre bastés de confessar-se cristià per ésser castigat, quedava sempre lloc a la persecució; no hi havia dret a ésser cristià. Així s'explica que en temps de Trajà hi hagués tants de màrtirs, entre ells personalitats cristianes de tant de relleu com Sant Ignasi d'Antioquia, qui fou lliurat a les feres en l'Amfiteatre de Roma el 20 de desembre de l'any 107. Es ver que segons Trajà els cristians no havien d'ésser cercats, *inquirendi non sunt*, però podien ésser denunciats, i en cas de confessió pròpia havien d'ésser castigats, *puniendi sunt*. Aquesta expressió mantingué la vena de les sagnants persecucions.

Mort Trajà el succeí el seu nebot Hadrià, de caràcter suau, però inconstant. Viatjà llarg temps, principalment per les províncies orientals, i s'aficionà a llurs arts i a llurs religions; professava una espècie de sincretisme o eclecticisme religiós.

La clàusula del rescripte de Trajà prohibint les denúncies anònimes contra els cristians, fou burlada pels enemics del Cristianisme, qui incitaven les multituds fanàtiques, qui, enfurides, cercaven els cristians, i amotinades els lliuraven als jutges. Molts d'aquests cedien fàcilment a les exigències i amenaces de la multitud, però altres, de més recta consciència, s'indignaven i prenien la defensa dels innocents injustament perseguits. Un d'aquests magistrats, procònsul d'Àsia, Licini Granià, escriví a Hadrià planyent-se de la coacció que els enemics dels cristians exercien sobre la llur consciència, i proposà la qüestió si era just condemnar homes *solament a causa de llur nom i llur religió, sense cap altre crim*.

Hadrià contestà condemnant les exigències i denúncies tumultuoses, i respecte de les acusacions fetes en forma legal, diu que si el denunciant demostra que aquell cristià *ha fet alguna cosa contra les lleis*, sigui castigat segons la gravetat de la *falta*. El sentit obvi d'aquestes paraules sembla ésser que el càstig no havia d'ésser contra el nom de cristià, sinó contra els crims que el cristià hagués comès. No obstant, en la pràctica, poc avançà en favor de la llibertat cristiana, perquè bastava que un cristià es negués a adorar els déus o a tributar culte al Cèsar per haver ja comès un crim de lesa pàtria, que es podia castigar amb la pena capital.

Antoní el Piadós seguí la mateixa política d'Hadrià, prohibint les revoltes populars amb motiu dels cristians, però pràcticament eren igualment perseguits i condemnats per sols llur nom, com ho demostra el martiri de Sant Policarp, qui fou cremat perquè "s'havia declarat cristià". És molt eloqüent un episodi de les darreries del regnat d'Antoní. Un tal Ptolomeu fou condemnat a mort sense més procés que aquestes paraules: "Ets tu cristià? — Sí, ho sóc". I com un dels espectadors protestés, per tota resposta el jutge li preguntà: "Tu també ets cristià? — Sí, ho sóc", li contestà aquest; i sense més ni més l'envià al suplici. I el mateix succeí amb un tercer.

Durant el regnat d'Hadrià i Antoní el Piadós, tingué lloc una gran polèmica entre els apologistes cristians per una part, i els filòsofs i retòrics pagans per l'altra; és de notar que aquests darrers acumularen tals calúmnies sobre els cristians, que foren els principals instigadors de la cruel persecució d'en temps de Marc Aureli i el seu fill Còmod. Es retrocedí al temps de Neró, com ho demostren, entre molts altres, els martiris de l'apologista Sant Justí i de Santa Cecília. Amb el nom de cristià es suposava sempre que hi anaven compresos els crims més horribles contra els déus, la pàtria i la mateixa naturalesa.

No obstant la sanguinària persecució dels primers anys de Còmod, tot de sobte vingué la pau més tranquilla que els cristians no havien fruit des de Neró ençà. És admirable que justament durant la guerra més espantosa i la pluja més horrible de calúmnies les classes elevades es convertissin al Cristianisme fins al punt d'acaparar els més alts càrrecs dins de la Cort. L'Imperi, des de Roma fins a les Províncies més llunyanes, es tornava cristià. Multituds i noblesa se sentien com irresistiblement atretes per la Creu de Jesús. Els exemples dels màrtirs eren contagiosos. De la segona època de Còmod escriu Sant Ireneu: "El món té la pau per mitjà dels romans, i nosaltres, cristians, transitem, sense por, per terra i per mar, per onsevulla".

Entre els alts personatges es promogué una pietat tota cristiana envers llurs esclaus, i no sols els tractaven amb caritat, sinó que els manumitien, com fou per exemple el cas del potentat Carpòfor, que havia estat gran amic de Marc Aureli, el qual manumití el seu esclau Callixte, qui havia d'ésser més tard Bisbe de Roma, Pontífex màxim. Un altre manumitit, Aureli Prosenes, qui començà la seva carrera en la Cort de Còmod, passà ràpidament d'intendent dels cellers imperials (*Procurator vinorum*) fins a cambrer secret (*a cubiculo Augusti*) i morí, com a cristià, en aquest càrrec, sota Caracalla, l'any 217. Sant Ireneu, comentant el passatge de l'Èxode on es conta que els jueus se'n dugueren les copes d'or i plata dels egipcis, diu que els cristians en la cort imperial guanyaven en justícia la llur sustentació, i que en feien part als necessitats, cadascú segons el que podia.

Què era el que havia passat perquè Còmod, adorador del déu persa Mitra, es tornés protector dels cristians? La influència més eficaç, després de Déu, l'exercí una tal Màrcia Aurèlia, qui, gràcies a la seva meravellosa bellesa, es guanyà el cor de Còmod. Des de petita havia estat educada per Jacint, sacerdot romà, i tot el seu anhel fou rodejar-se de cristians, i si bé no li fou possible d'aconseguir que el Cristianisme fos declarat *religió lícita,* aconseguí que pertot arreu se'l considerés com a tal, per manera que el pontificat d'Eleuteri transcorregué sense cap entrebanc, i Víctor I, per mitjà de Jacint, qui vivia en la Cort, aconseguí la lliberació de tots els cristians condemnats a treballs forçats en les mines de Sardenya. Màrcia mateixa rebé del Papa la llista d'aquells sants confessors, i assolí de Còmod l'amnistia.

Sobre la propagació del Cristianisme en aquest temps de pau, escriu Tertul·lià les tan citades paraules: "Som d'ahir, i ja omplim tot el que és vostre, ciutats, illes, castells, municipis, assemblees, campaments, tribus, decúries, el palau, el Senat, el fòrum".

* * *

Aquesta floració cristiana motivà un gran desenrotllament de la constitució de l'Església, la qual, per la seva pròpia vitalitat, es convertí en institució pública i començà pròpiament les seves relacions amb l'Estat. Aquest ja no la pot desconèixer; ha arribat el moment de les persecucions universals per edictes; l'Estat en el fet d'ésser cristià ja no hi veu tan sols una desobediència particular a les lleis, sinó un perill públic. Però prohibint formalment l'Església, en certa manera la reconeixia, i tractava amb ella. Ja són dos poders que durant tot el segle tercer viuran sota aquest règim. Les persecucions seran una guerra declarada, universal, però, pel mateix, menys duradora.

Les conquistes cristianes en les més altes esferes de l'aristocràcia no s'amagaven ja. Septimi Sever se'n donà compte quan un dia de revolta popular prengué generosament la defensa dels cristians pertanyents al Senat. El gran impugnador del Cristianisme, Celsus, denuncià l'extensa propaganda cristiana, començant pels grans apologistes com Sant Justí i l'excels Orígenes, fins als mateixos esclaus, des de les matrones més distingides fins a les donzelles més tímides; els uns amb llurs escrits demostraven la superioritat doctrinal, i els altres amb llur conducta la puresa i santedat de la moral cristiana. Els déus eren abandonats, i els qui encara els tributaven culte, ho feien hipòcritament, no hi creien. Els misteris d'Eleusis, el culte d'Isis i Osiris, el sincretisme semblà per un moment disputar la victòria al Cristianisme, però prompte perdé el seu prestigi degut al misteri de què es voltaven; a penes foren coneguts foren menyspreats.

Davant aquestes circumstàncies, Septimi Sever, inclinat fins llavors a favor dels cristians, devers l'any 202 publicà un rescripte, en el qual, per deturar la propaganda cristiana, prohibia, sota les penes més severes, passar-se del paganisme a la religió cristiana. D'aquesta manera la persecució abarcava tots els cristians, els qui es convertien i els còmplices de la llur conversió: l'*inquirendi non sunt* quedava abolit; en lloc d'esperar que fossin acusats, els magistrats els perseguien d'ofici.

Durant aquesta persecució, que fou cruelíssima, sobretot a Àfrica, el 7 de març de l'any 202 o 203 foren martiritzats cinc catecúmens, entre ells Santa Perpètua, de classe molt noble, i Santa Felicitas amb altres tot just batejats. El martirologi de Santa Perpètua i la narració de les seves visions en la presó es llegien encara en temps de Sant Agustí en les esglésies.

A la darreria del regnat de Sever la persecució s'apaivagà, i començà la pau anomenada dels emperadors siríacs.

En temps de Septimí Sever l'Església adquirí personalitat civil, no per cap edicte, sinó per una organització semblant als Col·legis funeraris, que no necessitaven autorització especial per constituir-se i adquirir propietats, mobles i immobles. El Papa Zeferí, qui l'any 199 succeí en el pontificat a Víctor I, cridà a Roma a Cal·lixte i el nomenà prefecte dels Cementiris, els quals de propietats particulars havien passat a ésser propietat corporativa.

És molt discutit el caràcter dels Col·legis cristians; creuen uns que afectaven una forma aconfessional i altres que es manifestaven clarament cristians, religiosos. Aquesta darrera opinió sembla la vertadera, puix consta que es distingien dels Col·legis pagans, amb el nom de *Collegium fratrum* o confraries, i per bé que tinguessin diferents cementiris no formaven més que un Col·legi al qual pertanyien tots els cristians de Roma, quan els pagans tenien tants de col·legis com cementiris. El sol fet de constituir un Col·legi tan nombrós havia de cridar l'atenció de la policia imperial, molt més encara essent així que al *Col·legi dels germans* pertanyien no sols gent pobra, com succeïa amb els pagans, sinó també elevats personatges i distingits cortesans.

També es distingien manifestament en què els pagans es congregaven cada mes i celebraven banquets del que sobrava, i els cristians es reunien cada diumenge i celebraven els oficis divins, i el sobrant era repartit als pobres segons les necessitats.

També es discuteix l'origen d'aquesta constitució col·legial de l'Església. Sembla que fou el Papa Víctor I el qui tingué la primera idea d'aprofitar un rescripte de l'Emperador sobre els col·legis, per organitzar l'Església, de manera que tingués personalitat civil amb capacitat de posseir corporativament mitjançant el *Syndicus* o *Procurator*, qui era davant la policia el representant del Col·legi. De totes maneres, el primer procurador el nom del qual ens consta, fou Cal·lixte, sota el pontificat de Zeferí, de qui era el primer diaca, i fou després el successor en la Seu Apostòlica. Aquest nom de *San Callisto* perdura en les Catacumbes de la Via Àppia; primerament s'anomenaven de Santa Cecília i hi trobaren el llur repòs tretze papes, i molts de màrtirs dels més anomenats.

En el mateix temps que succeïa això dels cementiris, s'anaren construint capelles (*cellae*) en terres donades al *Col·legium fratrum,* i aquestes foren les primeres esglésies o basíliques on es celebraven els misteris divins.

Demés, aquesta organització posà en evidència que l'Església es componia de persones de totes les classes socials i totes les professions i oficis, les quals sols estaven separades de les altres per les exigències de la moral cristiana, la qual era inconciliable amb els vicis i els espectacles immorals. Fundats en això els apologistes reclamaven per als cristians tots els drets cívics, que els eren negats com si no poguessin ésser bons ciutadans. Tertul·lià, amb la mordacitat pròpia del seu temperament, deia: "Com? gent qui conviu amb vosaltres, gent qui duu la mateixa manera de viure, el mateix vestit, i té les mateixes necessitats

que vosaltres? Nosaltres no som Brahmans o Gimnosofistes, ni homes salvatges o desterrats de la vida... Nosaltres habitem amb vosaltres en aquest món, freqüentem el fòrum, els mercats, els banys, les tendes, les botigues, les fondes, les fires i els altres comerços. Nosaltres som mariners, soldats, conreadors del camp, comerciants, artistes, i amb el nostre treball subvenim públicament a les vostres necessitats".

Que lluny ens trobem ja del temps que els cristians vivien amagats! Aquesta vida pública era la millor manera d'esvair les calúmnies. Fer-se conèixer era demostrar la seva innocència.

Com començà aquest temps de pau, essent emperador el mateix Septimí Sever, qui tan cruelment havia perseguit els cristians, i com pogué durar 40 anys aquesta pau?

Morta la seva primera esposa, Septimí Sever es casà en segones núpcies amb la bella i riquíssima Júlia Domna, natural de la Síria, la qual molt prompte es féu *senyora* (Domna) no sols del Palau imperial sinó de tot l'Imperi romà.

Amb ella arribà a Roma la seva germana Júlia Moesa i dues filles d'aquesta, Júlia Soemias i Júlia Mamea; això ocasionà una invasió d'orientalisme, sobretot a Roma, que prompte fou convertida en centre de tots els déus i sacerdots de les més estrafolàries religions. Les dames de la Cort, enlluernades per la vida ostentosa de l'emperadriu, la seva germana i nebodes, i atretes per la novetat i misteri dels cultes orientals, sanguinaris a la vegada que sensuals, posaren de moda una mescla de totes les supersticions. Així es diluí el tradicional esperit romà. Els romans, almenys en les altes esferes, ja no tributaven culte als déus nacionals, sinó al déu únic de llur superstició respectiva, fent així un trànsit a una espècie de monoteisme, el qual conduïa lògicament a la creença en un Déu Creador de cels i terra. Com, doncs, lluitar contra el Cristianisme? Tots havien abandonat les creences dels llurs pares; els cristians ja no podien ésser condemnats com introductors de novetats; l'ideal cristià era l'únic *Sol invictus* que s'obria pas entre tantes tenebres que sortien de l'infern.

Durant el regnat de Caracalla, fill de Septimí Sever i de Júlia Domma, hi hagué persecucions locals, sobretot a Àfrica, però en general continuà la pau, per quant l'emperador, lliurat a tots els vicis, no es preocupava de religió. El nom de Caracalla li vingué de la seva predilecció pel mantell galaic, i d'ell es deia que reunia tres estigmes: per son pare la crueldat africana, per la seva mare la picardia siríaca, i la lleugeresa galaica. La vertadera emperadriu fou la seva mare Júlia Domna, la qual, després d'un mes no complet (16 de maig fins a 8 de juny de 218) de regnat de Macrí, aconseguí el ceptre imperial per a Heliogàbal, jove de catorze anys, fill de la seva filla Soemias i del senador Marcel, bé que el féu passar com a fill natural de Caracalla.

El nom d'Heliogàbal és un símbol de sensual corrupció i de follia de grandeses. En desvergonyiment i supèrbia sobrepassà els mateixos Calígula i Neró.

La seva mania religiosa fou exaltar el déu de son nom El-Gabal i humiliar i subtituir el culte dels déus nacionals romans. Als cristians els tolerà o oblidà.

Mentrestant, l'Església arrelava més i més, com ho demostra el fet que el Papa Callixte pogués exercir la seva jurisdicció sobre els drets matrimonials dels cristians nobles amb manumitits i esclaus. Ell declarà vàlids aquests matrimonis i obrí així un gran portell de comunicació entre les classes més baixes i les més elevades.

A Heliogàbal succeí en el tron imperial el fill de Júlia Mamea, Alexandre Sever, de tretze anys d'edat i de nobles i purs sentiments; ell, diu P. Allard, purificà el tron embrutit per Heliògabal. La seva mare havia tingut i tenia relacions amb Orígenes, i havia infiltrat en l'esperit d'Alexandre una forta simpatia envers els cristians. Amb motiu de disputar uns taverners uns solars dels cristians, aquests acudiren a l'emperador, el qual sentencià a favor dels cristians i manifestà que més valia que aquells solars fossin per tributar culte a Déu, fos el qui fos, que no per fer-hi tavernes. Així, no sols acceptà la personalitat civil de l'Església i el dret de posseir immobles, sinó que també declarà *lícit* el culte cristià.

D'aquesta manera l'Església es trobà a una passa de la llibertat. Alexandre podia haver estat el llibertador de la religió cristiana, si no li hagués faltat el prestigi i la fermesa de caràcter que tingué Constantí. Fins tingué la velleïtat d'assistir a una festa cristiana. De totes maneres, amb Alexandre Sever quedava derogat el *christiani esse non possunt* i substituït pel *christianos esse passus est.*

Mort Alexandre en una revolta, vestí la púrpura el sanguinari Maximí, natural de la Tràcia, el qual, volent-se fer passar per fidel a les tradicions romanes, ho capgirà tot i primer que res publicà un edicte manant matar els bisbes i clergues cristians, creient així deixar sense pastors el ramat cristià, i l'Església sense espina dorsal. El papa Pontià i l'antipapa Hipòlit foren deportats a Sardenya, a les mines, on moriren. El successor de Pontià sofrí martiri al cap de pocs mesos de pontificat.

Pertot arreu s'estengué la persecució. Sobretot a l'Orient l'odi als cristians féu estralls i sofriren martiri a milenars de fidels; a Capadòcia es féu una vertadera carnisseria de cristians, als quals donaven la culpa d'un terratrèmol que hi va haver.

També foren sistemàticament perseguits, com la clerecia, els cristians amics d'Alexandre Sever i de la seva mare Mamea. Orígenes, qui poc temps abans havia escrit l'*Exhortació al martiri*, dedicada al prevere Prototectus i al diaca Ambròs, presoners per la fe, hagué de refugiar-se a Cesarea de Palestina. Més tard dedicà al mateix Ambròs la seva famosa contesta a Celsus, el gran enemic del nom cristià.

Mort Maximí pels seus propis soldats, i després de Gordià, renasqué la bonança amb Felip, l'Alarb, qui de noi havia conegut el Cristianisme. Fou tan

benèvol amb l'Església, que es creu que secretament fou cristià. Orígenes sostenia correspondència amb ell i amb l'emperadriu Severa, i en el seu llibre contra Celsus, escrit en aquest temps, diu que els magistrats havien deixat de fer la guerra als cristians, i que la Providència havia donat a aquests la sospirada llibertat. El mateix emperador permeté al papa Fabià dur de Sardenya les despulles del seu predecessor Sant Pontià.

* * *

No obstant aquestes bonances, es respirava un ambient xafogós com en aquests dies d'horitzó calitjós que es congrien les més espantoses tempestats. L'esperit tradicional romà estava molt lluny d'estar ofegat, ans durant les festes millenàries de Roma, celebrades l'any 248, cobrà nova abrivada amb la recordança de les antigues glòries pàtries, que s'atribuïen als déus nacionals, comparades amb l'actual situació de l'Imperi, amenaçat pels bàrbars de més enllà del Danubi i del Rhin, atribuïda a la *superstició* cristiana. En un motí de la Guàrdia imperial, Felip fou assassinat, i en pujar al tron el cèsar Deci la tradició romana rebrollà violentament en venjances contra l'Església que els romans pagans confonien amb l'orientalisme dels emperadors siríacs. Els déus nacionals exigien la sang dels *ateus* cristians. La meravellosa propagació de l'Església, jeràrquicament organitzada, fent un sol cos des de l'Èufrat fins a l'Atlàntic, els feia l'efecte d'un Estat qui es criava dins l'Estat romà, fins el punt que Deci manifestà que preferia veure enfront d'ell un altre Cèsar abans que veure-hi un papa cristià.

Així es comprèn l'edicte decià de proscripció universal, combinat de manera que cap cristià no pogués escapar-se. En un dia fixe en tots els indrets de l'Imperi, tots els dubtosos de cristianisme hagueren de comparèixer per declarar la llur fe en el temple, i oferir una víctima o cremar encens davant l'altar i fer una libació. Tothom havia de tenir un certificat d'haver complert aquesta llei.

Encara que aquesta persecució no durà més que un any, va ésser la de pitjors conseqüències per a l'Església. Les apostasies, sobretot en les classes elevades, foren nombrosíssimes, la qual cosa, apaivagada la persecució, donà lloc a la qüestió de les condicions en què els libellistes o posseïdors de certificats podien tornar a entrar en l'Església, qüestió aquesta que ocasionà el cisma novacià, que de purament disciplinari degenerà en dogmàtic.

Després de curtes però sagnants persecucions sota el cèsar Gallus, Valerià. qui al principi semblà propici als cristians, publicà diferents edictes de persecució. Com que ell mateix havia estat censor durant la persecució de Deci, s'havia persuadit que era impossible d'exterminar el Cristianisme perseguint un a un els cristians, i prengué un altre camí, confiscant els béns eclesiàstics i els particulars dels cristians nobles, i prohibint les reunions. L'Església com a societat fou el blanc de les seves ires. D'aquesta manera la qüestió cristiana va

ésser posada en un pla novell, en un pla social. L'Església s'imposava com a tal Església; que es vulgui o no, perseguint-la o tolerant-la, la seva personalitat s'imposava. Símbols característics d'aquesta persecució són el martiri del papa Sixte II, qui fou decapitat estant assegut en el tron pontifical dins les catacumbes, acompanyat de quatre diaques; i el martiri de Sant Llorenç, ardiaca, a qui demanaven el tresor de l'Església, i ell els mostrà com a tal els pobres que l'Església socorria amb les almoines que rebia dels altres fidels.

Valerià hauria volgut matar l'Església en decapitar Sixte II, i en Sant Llorenç hi cercava els béns materials que suposava que l'Església posseïa; en Sixte II veia la Jerarquia, aglutinant espiritual, el Pastor, mort el qual, el ramat es dispersaria; en Sant Llorenç veia la base material.

* * *

Demés d'aquestes característiques d'aquesta persecució valeriana, en presentà una altra de molt significativa. Així com les altres persecucions acabaren per cansanci, aquesta acabà per un edicte que venia a revocar totes les prescripcions d'excepció contra l'Església. Aquest edicte el donà el fill de Valerià, Gal·lià, influenciat per la seva esposa l'emperadriu Salonina, qui sembla que no solament sentia simpatia envers el Cristianisme, sinó que també professava la fe de Crist.

Gal·lià concedí als bisbes i als clergues la llibertat de llur ministeri, els restituí la propietat dels llocs sagrats i dels cementiris i tot allò que abans posseïen, àdhuc els béns confiscats als cristians rics, i això per edictes i rescriptes, no sols per sentències jurídiques. Així, doncs, els bisbes i llurs ministres reberen una espècie d'investidura oficial. La pau de Gal·lià és tot un precedent de la pau constantiniana, sols que, com a Alexandre Sever, li faltà el prestigi i energia de Constantí per a consolidar-la. La pau de l'Església quedà encara a l'arbitri dels cèsars.

Els pontificats de Dionís (251-269) i de Fèlix I (269-274), quasi a la fi del regnat d'Aurelià, transcorregueren pacíficament.

Aquest emperador, fill d'una sacerdotessa de Mitra, fou entusiasta adorador del Sol, de qui creia haver rebut inspiracions, i a qui dedicà a Roma un magnífic temple adornat amb les despulles de Palmira. Féu encunyar monedes amb la inscripció *Sol invictus, dominus imperii Romani*, i es proposà d'unificar totes les religions paganes, subordinant-les totes a Mitra. Aquest propòsit suposava una nova persecució i, segons Eusebi, l'edicte contra els cristians ja era cosa resolta, quan Aurelià fou assassinat.

* * *

Fins a Dioclecià els successors d'Aurelià en tingueren prou amb les qüestions militars, i per això deixaren en pau els cristians, sense que això vulgui dir que no hi hagués persecucions locals.

Durant els primers divuit anys del regnat de Dioclecià, l'Església, quasi en completa llibertat, sinó legal, almenys de fet, adquirí gran expansió per totes les províncies i entre totes les classes socials. Pertot pul·lulaven temples cristians, i la Cort imperial mateixa estava plena d'alts personatges fidels a l'Església, entre ells, no menys que l'emperadriu i la filla del cèsar, Prisca i Valèria, les quals és segur que foren catecúmenes.

Aquest fet d'haver pogut els cristians fruir de llibertat religiosa sota un emperador tan gelós de les prerrogatives personals quasi divines i de l'engrandiment de l'imperi va ésser una prova experimental, i no d'un dia sinó de divuit anys, que Dioclecià no veié mai cap contradicció entre el Cristianisme i el patriotisme, entre la fidelitat al Crist i la fidelitat al Cèsar.

No obstant, abans d'arribar a un règim durador de pacífiques relacions entre l'Església i l'Estat, la Providència reservava als cristians una llarga sèrie de persecucions, potser les més greus.

Dioclecià, per facilitar la defensa de l'Imperi contra els bàrbars que per tots els drets amenaçaven d'envair-lo, s'associà primer a Maximià Hèrcul i li confià la part occidental i es reservà per ell l'oriental, prenent per capital seva la ciutat de Nicomèdia. Més endavant, cada un s'associà un cèsar, prenent ells el títol d'"august". Maximià prengué per soci a Constanci Clor i Dioclecià a Galeri. Aquest, d'instints sanguinaris, se serví de tots els enginys possibles per promoure la persecució, primer contra els fidels de la milícia, després contra els clergues. fins a estendre-la a tots els cristians, fossin els qui fossin, d'una manera semblant al que en els seus edictes havien decretat Deci i Valerià. A poc a poc la persecució s'estengué per totes les tetrarquies, exceptuant la de Constanci, qui segurament es deixà influir per la seva primera esposa Santa Elena.

Dos anys feia que durava aquesta persecució quan abdicaren Dioclecià a Nicomèdia i Maximià a Milà. Els dos cèsars Galeri i Constanci prengueren el títol d'august, i foren nomenats cèsars Flavi Sever per l'Occident i Maximí Daja per l'Orient. Però aquesta nova tetrarquia nasqué ja cruixida, per tal com en foren exclosos Maxenci, fill de Maximià Hèrcul, i Constantí, fill de Constanci i Santa Elena. Llavors, diu Eusebi, el món romà quedà dividit en dues parts: els fidels de l'Occident fruïren de pau i els de l'Orient es veieren perseguits de la manera més cruel.

Havent arribat a Constantí la notícia que el seu pare estava greument malalt, tingué aquell manya d'escapar-se de la vigilància de Galeri, arribant a temps de trobar viu a Constanci, a la mort del qual fou aclamat August per les legions. per bé que sols pogué prendre el títol de cèsar.

Poc temps després, Maxenci s'apoderà de Roma i fou proclamat emperador pel poble i els pretorians, i d'això s'aprofità el seu pare Maximià Hèrcul per reprendre el títol d'august. Així resultava haver-hi sis emperadors: Maximià Hèrcul i Maxenci a Roma, Sever a Itàlia, Constantí a la Gàl·lia i Galeri i Maximí

a l'Orient. A Sever va succeir Licini, i Maximià se suïcidà a la Gàllia. Aquest embroll permeté als cristians reorganitzar-se, sobretot a l'Occident; sols en la Mèssia i la Panònia, on governava Licini, continuaren els martiris.

Quan més tremenda era la persecució en l'Orient, Galeri, víctima d'una malaltia horrorosa, girà la seva vista al Déu dels cristians, i juntament amb Constantí i Licini promulgà un edicte declarant lícita l'existència i les reunions dels fidels, reconeixent així l'Església com a Església o com a corporació. Si això no era la plena llibertat de l'Església, era però la seva aurora.

No obstant, l'edicte de Galeri no fou signat ni per Maxenci ni per Maximí Daja, i aquest darrer va promoure una persecució, no sols sagnant, com les anteriors, sinó una campanya de polèmiques i calúmnies. Reorganitzà el culte idolàtric, copiant la jerarquia eclesiàstica, la solidesa de la qual havia experimentat. Fou inexorable, sobretot contra els bisbes i clergues que sobresortien per la llur ciència, i sota els seus auspicis s'escamparen pertot les més grosseres falsificacions calumnioses de la història evangèlica. Algú ha dit que fou el primer perseguidor, *a la moderna*, del Cristianisme. Fou segurament el ver predecessor de Julià l'Apòstata. Dugué la guerra contra l'Església a tots els terrenys. Arribà fins a voler matar de fam els fidels mitjançant l'estratagema de fer oferir els queviures als ídols abans de posar-los a la venda a fi que els cristians no els poguessin menjar.

Però tot va ésser en va, els mateixos esdeveniments polítics cooperaven providencialment a favor del Cristianisme.

* * *

Licini, qui prengué el govern de la part de Galeri, romangué fidel a l'edicte de pau del seu antecessor i a l'amistat amb Constantí, constituint una aliança contra l'aliança de Daja i Maxenci. Aquest, amb l'excusa de venjar la mort del seu pare Maximí-Hèrcul, qui s'havia suïcidat obligat per Constantí, pretenia d'apoderar-se de la part on governava aquest darrer; però Constantí, a penes ho va témer, amb una rapidesa no mai vista i pròpia tan sols dels grans genis guerrers, travessà els Alps i davant el pont Milvi es trobà amb l'exèrcit de Maxenci, el qual fou derrotat completament; el fill de Maximí morí ofegat dins el Tíber.

Constantí, qui havia partit de la Gàllia, adorador del Sol invicte, arribà al pont Milvi arborant sobre els seus estendards el senyal de la Creu. Una inspiració divina, segons ell mateix testimonià, li havia mostrat la Creu sobre el sol amb la inscripció grega: "Amb aquest signe venceràs". Aquesta promesa, seguida del més exacte compliment, no sols el convertí en fidel cristià sinó en campió decidit de l'Església.

Amb un parell d'hores es complí un fet que pot i ha d'ésser considerat com un punt crític de la història universal. La data del 28 d'octubre de l'any del Senyor 312 assenyala no sols la sobirania de Constantí en tota la Itàlia, sinó el

triomf del Cristianisme en l'Imperi Romà. Les conseqüències immediates de la batalla del Milvi no componen res al costat de la importància històrica de l'efecte psicològic que exercí en el vencedor, la conversió del qual al Cristianisme significa la fi del cesarisme pagà i la completa llibertat de l'Església.

En entrar Constantí a Roma fou rebut amb extraordinàries mostres d'alegria pels pagans qui avorrien Maxenci, i pels cristians qui en l'emperador veien un germà en la fe.

Dotat d'un gran sentit polític sabé donar als cristians nombroses mostres de predilecció, sense demostrar oficialment inquina contra els pagans. Manifestament posà gran atenció a no ofendre els uns protegint els altres. Tots els seus actes s'encaminaven a assegurar la pau religiosa, la llibertat de consciència.

Una de les seves primeres passes fou intimar al perseguidor Daja que deixés de molestar ningú per motius de religió. Daja, sense resistir obertament, seguí la mateixa conducta adoptada quan l'edicte de Galeri, recomanà que no es violentés els cristians, però que es procurés atreure'ls al paganisme per la persuasió. Era la tàctica hipòcrita que més endavant havia de fer cèlebre a Julià l'Apòstata. Constantí va fer com que no se n'adonava, però mentrestant preparava el celebèrrim acte decisiu pel qual establí sobre fonaments introntollables la llibertat de consciència en tot l'Imperi. Tal fou l'edicte de Milà, promulgat a principis de l'any 313, d'acord amb Licini, qui es trobava en aquella ciutat per celebrar matrimoni amb Constància, germana de Constantí.

Aquest edicte consta de dues parts. Una posa les bases del règimen per venir, l'altra regula les reparacions de les passades injustícies.

En la primera, els emperadors declaren que "la llibertat religiosa no pot ésser oprimida, i que cadascú pot seguir la veu de la seva consciència en les coses divines". Després fan l'aplicació d'aquest principi als cristians, únics qui havien sofert violència en llur consciència religiosa. Declaren derogades les restriccions de l'edicte de tolerància de Galeri, i prescriuen que quisvulla pugui practicar la religió cristiana, sense temor a ésser molestat. "Nosaltres, afirmen els dos emperadors, hem concedit als cristians l'absoluta llibertat de seguir la seva religió". Mes, per evitar als pagans tota por de violenta reacció o de represàlies, declaren que "el que concedim als cristians, ho concedim també als altres, qui seran lliures de practicar el culte de la llur preferència, com convé a la tranquillitat del nostre temps, a fi que ningú no sigui perjudicat en el seu honor i en la seva religió".

Passant a les reparacions dels perjudicis soferts pels cristians, ja no es contenten de donar-los la llibertat de llur culte, els asseguren protecció com a revenja de les injustícies passades i disposar de mitjans per exercir el culte cristià. Com es veu el Cristianisme ja no era tan sols una religió *tolerada,* ni tampoc una religió *lícita;* era una religió almenys *igual en drets* a la pagana. I el més important és que aquestes prescripcions ja no són simples prescripcions oportunistes ni pura demostració de sentiments personals, ni fruit d'influències cortesanes,

com ho foren les d'un Alexandre Sever, o d'un Galeri, sinó aplicació d'un principi, base d'un règim legal de relacions entre l'Estat i l'Església.

La divina Providència s'encarregà que prompte entrés el nou règim en vigència en tot l'Imperi. Maximí Daja envaí els Estats de Licini, mentre aquest era a Milà, però aquest acudí apressadament a la Tràcia i de victòria en victòria l'obligà a retrocedir fins a Tarsis, on, després de publicar un edicte calcat damunt el de Milà, a la notícia que Licini havia forçat la cordillera de Taurus, es suïcidà.

El bell edicte de Milà no va ésser tan bo de posar en pràctica com d'escriure. Sentiments i creences continuaren en pugna, i Constantí, cristià de cor, no pogué deixar de continuar essent el Pontífex Màxim; d'aquí nasqué una oposició primer en el seu esperit i després en el seu propi govern. Encara que separés la magistratura civil del sacerdoci, donant a una i altra una jurisdicció especial, en la pràctica aquestes dues esferes d'acció pública s'envaïen molt sovint i d'aquí sorgien conflictes a cada moment. Els pagans, recelosos perquè no podien ignorar els sentiments cristians de Constantí, es creien sempre suplantats en llurs drets, i els cristians no acabaven de donar-se per satisfets amb els favors i esplendidesa del fill d'Elena, perquè creien poder esperar més d'un emperador ja cristià. Per altra part, Licini, mal aconsellat per l'ambició, s'havia anat separant de l'esperit de l'edicte de Milà, fins a devenir el campió del paganisme, i per tant a posar-se front a front de Constantí. Aquesta situació, que fermava les mans del primer emperador cristià, durà fins l'any 324, que Licini corregué la sort dels altres col·legues.

Llavors, essent ja senyor de tot l'Imperi, sense cap rival que pogués fer-li front, pogué obrar amb independència, sense més fre que la seva consciència de governant cristià.

En aquest període és quan apareix més manifesta la magnanimitat i fermesa del seu caràcter. De cada dia s'enfervoritza més i més la seva fe cristiana, però mai no deixa de sustentar els principis fonamentals de l'edicte de Milà. El seu llenguatge, de document en document, de llei en llei, reflecteix més vivament els esclats de la caritat cristiana, el zel per la unitat i prosperitat de l'Església, la generositat per l'esplendor dels temples i del culte cristià, l'austeritat per reprimir les grolleries i immoralitats de tota superstició; però sense mai deixar-se arrossegar de l'esperit de represàlies contra el paganisme, ans demostrant cristiana compassió envers els qui encara seien en les tenebres de l'error. En la seva primera proclama després de la mort de Licini, dirigint-se a Déu, diu: "Jo vull que ton poble visqui en pau i en concòrdia, pel bé comú del llinatge humà. Que els qui encara viuen en l'error del gentilisme frueixin de la mateixa pau i de la mateixa tranquil·litat que els fidels. Que ningú no faci mal a ningú. Que cadascú segueixi l'opinió que vulgui. Els qui pensen bé viuran en justícia i puresa; els altres que conservin tant com vulguin llurs temples de la mentida,

nosaltres guardarem l'esplendorosa morada de la veritat... i nosaltres desitgem als altres que visquin feliços, mitjançant la unió i la concòrdia de tots".

Els sentiments religiosos de Constantí, per molt fervorosos que fossin, no degeneraren en sectaris i la seva equanimitat no s'assembla en res a la indiferència. "Perquè — diu — una cosa és acceptar voluntàriament el combat per una fe immortal, i una altra imposar-la per la violència i a força de suplicis". L'endemà de la mort de Licini, proclama els mateixos principis que després de la desfeta de Maxenci a Milà, només que amb expressions saturades de fe cristiana, en lloc d'usar un llenguatge diplomàtic, de calculadora política.

Abans d'ésser l'únic emperador, no parlava igual en dirigir-se a un bisbe o a un concili que dirigint-se al Senat; però després en un edicte públic parla com si es dirigís a un concili. Si observa la neutralitat oficial no és sense demostrar els més ardents desitjos de veure tots els seus súbdits units en la fe cristiana; si respecta la consciència dels infidels és lamentant llur obstinació.

Fins després del Concili de Nicea, que no s'hauria pogut celebrar sense la seva cooperació, Constantí s'esforçà amb extraordinària perseverança a salvaguardar la unitat de la fe i de règim de l'Església mitjançant el més escrupolós i sincer reconeixement de l'autoritat del bisbe de Roma. Prestà tot el seu prestigi a favor de l'ortodòxia contra els donatistes i contra els arrians. En una carta escrita l'any 323 per intentar la reconciliació d'Arrius amb el bisbe d'Alexandria, es llegeixen aquestes emocionants paraules: "Torneu-me els meus jorns tranquils i les meves nits sense inquietud. Com tindré jo l'esperit en repòs, mentre el poble de Déu, el poble dels meus germans en el servei de Déu es trobi dividit per una dissenció tan injusta com profunda?" En el parlament de benvinguda als bisbes congregats a Nicea els deia que les divisions de l'Església li semblaven més terribles i més formidables que qualsevol guerra, i en el discurs de comiat els recomanava que evitessin les disputes que sols serveixen per donar gust als qui els espien per calumniar la fe divina. "Cal, deia, tenir això sempre present, car els podríem atreure si nosaltres fóssim irreprotxables".

Mes, davant les interminables dificultats promogudes principalment per l'oligarquia eusebiana, prengué al seu compte el càrrec de jutjar els bisbes i castigar-los i absoldre'ls, sense fer cas i fins contrariant el parer de la Santa Seu de Roma. L'establiment de la seva Cort a Constantinoble, encert polític i sobretot militar per la seva situació estratègica entre l'Orient i l'Occident, fou un gran mal per l'Església de Roma, per quant, lluny del Papa, Constantí ja no es contentà d'ésser un "bisbe de fora", com s'havia qualificat ell mateix, sinó una autoritat religiosa, si bé amb el sincer propòsit de beneficiar l'Església. Dotat d'un discretíssim sentit polític i d'un portentós geni guerrer, li faltava la discreció teològica, sobretot per tractar amb homes tan subtils com Eusebi de Nicomèdia, qui fou el seu àngel temptador. Alternativament s'inclinava ja als arrians ja als niceistes, la qual

cosa contribuí a la llarga crisi que llavors sofrí l'Església, i a la dificultat d'abolir el paganisme.

Constantí, qui tan bé va complir amb el paganisme la promesa de llibertat, no va saber sostenir-se en el just mitjà amb l'Església, cabalment perquè els seus sentiments cristians l'induïren a protegir-la prenent tan a pit el seu paper de "bisbe de fora", que obrà no poques vegades com si fos el Papa, en menyscapte de l'autoritat d'aquest. Amb ell es nota una dualitat de conducta corresponent als seus dos caràcters de sobirà de l'Imperi Romà, encara prepotentment pagà, i emperador cristià, fill i no sobirà de l'Església. En el primer caràcter, no sempre volent-ho, obligat per mires polítiques, fou de gran discreció, però en el segon l'emperador danyà molt el fidel cristià. A la seva mort Sant Atanasi encara sofria desterrament.

* * *

Els seus fills Constant i Constanci extremaren els defectes del seu pare, fent-se fautors dels antiniceistes, i provocant una forta reacció pagana, malgrat o a causa dels edictes contra el paganisme, edictes que no eren més que lletra morta, puix comportaren que el prefecte de Roma fos un pagà, membre del Col·legi d'augurs i gran devot d'Hèrcul. Pertot on dominava la població pagana continuà potent el culte idolàtric; sols en els indrets de població cristiana es complien els seus edictes antipagans.

En canvi amb la seva protecció als arrians i a tots els dissidents de l'Església catòlica, no ja, com el seu pare, per zel mal entès, sinó per sectarisme, s'arribà a un tal desgavell que els pagans mateixos no ho haurien fet millor per destruir l'Església, si aquesta no fos immortal. D'aquest temps es pot dir amb Sant Jeroni que el món s'admirà de trobar-se arrià. A això conduí l'afany d'uns prínceps cristians qui volien passar per protectors de l'Església de Crist. La història en aquest respecte es repetirà moltes vegades. La protecció dels grans del món serà sempre molt perillosa per a l'Església dels humils.

El règim sectari de Constanci deixà ben preparat que Julià l'Apòstata desenrotllés la seva campanya contra l'Església, segurament la més intel·ligent i per això mateix la més terrible.

Els successors de l'Apòstata, Valentinià i Valent, en lloc d'oferir un paral·lelisme històric, ens ofereixen una antítesi quasi perfecta.

Valentinià prengué per regla de règim de relacions del poder civil amb els pagans i cristians la conducta de Constantí en la seva primera època cristiana, o sigui la llibertat de les dues religions, sense voler-se mesclar en res ni per res en les qüestions internes de l'Església, com ho demostra eloqüentment la resposta que donà al bisbe ortodox d'Heraclea, qui li demanà que intervingués a favor de la vertadera fe catòlica: "Jo sóc un fidel laic, digué; jo no puc examinar curiosament els dogmes. Això és cosa dels bisbes". Aquesta norma de conducta

en un príncep confessor de la fe en temps de Julià, és d'una gran exemplaritat; la seva protecció a l'Església consistí a protegir la seva llibertat, no com Constantí, en la seva segona època o època post-nicena, que protegia l'Església contra l'Església, o sigui esclavitzant-la, envaint el terreny doctrinal i la disciplina interna eclesiàstica.

Valent fou un successor desbocat de Constanci i un èmul de Julià. Perseguí ferotgement l'Església Catòlica, fomentà el paganisme, i fou el campió de l'arrianisme. La seva persecució era tan ferotge que fins un pagà, Temistius, amic de Sant Gregori de Nazianz, aixecà la veu en favor dels catòlics i inclinà el cruel tirà a apaivagar un poc la seva crueltat sectària.

* * *

Mentrestant pujà al tron de l'Occident el fill de l'equilibrat Valentinià, i el seu regnat fou decisiu per l'Església. Gracià volgué acabar amb la ficció dels seus avantpassats, qui, essent cristians, es conhortaven de tenir el paganisme com a religió de l'Estat, figurant per tant com a caps d'una religió que no era la seva. A la darreria de l'any 375, en oferir-li el Collegi de pontífexs les insígnies del suprem pontificat, les refusà, dient: "Tals insígnies no convenen a un cristià". Més endavant, l'any 382, tingué un gest encara més decisiu contra l'oficialisme del paganisme, manant llevar de la sala del Senat l'estàtua de la Victòria, símbol del paganisme, i consagració de la seva preponderància oficial, i per això al seu voltant es desenrotllà una lluita acarnissada. Ja Constanci l'havia feta retirar, però en sortir de Roma va ésser reposada. Es tractava, doncs, de l'ésser o no ésser del paganisme com a religió oficial de l'Imperi Romà. Gracià va ésser conseqüent en la significació dels actes predits; retirà al culte pagà els subsidis oficials que fins llavors havia percebut, suprimí els privilegis i exempcions del sacerdoci idolàtric i confiscà les terres dels temples o collegis sacerdotals. Aquestes prescripcions, sense ésser cap persecució, puix, dins certs límits, deixava llibertat al culte pagà com a religió privada, va ésser un cop mortal contra la superstició gentil, per tal com aquesta sols subsistia gràcies a l'ajuda material i privilegis de l'Estat, sense tenir els seus adeptes vertadera fe interior que els impulsés a sacrificar-se per ella i fer-la viure una vegada reduïda al dret comú. La força de l'Església en canvi li ve de la seva pròpia llibertat.

En realitat, Gracià no féu més que separar el paganisme de l'Estat, sense concedir a l'Església el que llevava al culte pagà. Fins i tot deixà subsistir certs desavantatges no justos dels clergues catòlics, com, p. ex., la prohibició als curials de rebre ordres sagrades sense renunciar als seus béns i que els clergues poguessin acceptar llegats; tampoc no millorà la situació material de l'Església, per bé que restituí als catòlics les esglésies que els donatistes els havien pres, reprimí pertot la propaganda de l'heretgia, eximí de tributs personals els clergues, i castigà els cristians reus d'apostasia.

Amb algunes d'aquestes lleis Gracià sembla que anava lentament, però decisivament, a la constitució de l'Estat cristià. Encara que no oficialment, però sí realment, des que fixà la seva residència a Milà, tingué per principal i venerat conseller i inspirador a Sant Ambròs, hàbil diplomàtic, orador persuasiu, caràcter ferm, amantíssim de l'Església, però moderat i prudentíssim respecte de les relacions d'aquesta amb l'Estat.

En aquest camí d'avenç vers l'Estat cristià, Gracià fou aturat per una mort tràgica; mes la Providència li havia assenyalat un digne successor en Teodosi, a qui pertoca la glòria d'haver aconseguit regular oficialment les amistoses relacions de l'Imperi i l'Església.

* * *

Des del principi del seu regnat en l'Orient, que governava al mateix temps que Gracià en l'Occident, promulgà una nombrosa sèrie de lleis encaminades a exterminar els arrians i en general tots els heretges, prohibint llurs assemblees, expulsant llurs bisbes i sacerdots, confiscant llurs temples, i declarant-los inhàbils per donar i rebre.

Quant a l'Església, directament no es dedicà a enriquir-la, la qual cosa diu molt a favor del seu recte sentit profundament cristià i també a favor de l'exquisit sacerdotalisme catòlic del seu amic Sant Ambròs, tan intransigent en la doctrina i la disciplina, com lliberal i dolç en tot el que era matèria lliure.

En general Teodosi es limità a retre homenatge a la disciplina eclesiàstica i al culte, i afavorir els costums cristians. Caldria transcriure la major part del seu codi per poder donar una idea aproximada de la seva labor legislativa per exaltar la dignitat de l'Església i els seus ministres, declarant-los exempts de la jurisdicció laica civil i criminal, prohibint tot procés criminal i els suplicis corporals en el sant temps de la Quaresma, "destinat a la purificació de les ànimes", interdint els espectacles en diumenge, els matrimonis mixtos entre cristians i jueus, limitant el tràfec amb esclaus, defensant el pudor de les dones i la innocència dels infants, posant valles als vicis vergonyosos... Per altra part Teodosi fou personalment un cristià fervorós, com ho demostra la seva freqüència dels sagraments i sobretot la humilitat amb què acceptà i féu la rigorosíssima penitència que li imposà Sant Ambròs com a mostra del seu penediment per la carnisseria feta a Tessalònica, després d'una revolta en aquella ciutat. Feliç Teodosi, qui tingué un conseller tan íntegre i sever, i tan animat de caritat cristiana i pel mateix tan respectuós de la consciència dels altres! Donat el seu fervor religiós eren de témer d'ell dues actituds exagerades: les represàlies contra els pagans, i la immixtió en els assumptes eclesiàstics. Però no caigué ni en un ni l'altre extrem. Respecte dels pagans, individualment, no els perseguí; Sant Joan Crisòstom pogué fer la seva apologia comparant victoriosament la seva tolerància envers les persones, amb la crueltat dels emperadors pagans envers els cris-

tians. Teodosi fins respectà les altes personalitats del paganisme, conservant-los en els més elevats càrrecs civils de l'Imperi, com succeí amb el gran defensor de l'estat civil i jurídic del paganisme, el famós Símmac. Sabé agermanar admirablement la intolerància envers el culte idolàtric amb la més cristiana tolerància envers les persones.

Pel que fa a les relacions de l'Estat amb l'Església es contentà de protegir-la com l'Església vol ésser protegida per les autoritats laiques, és a dir sense intromissions que minvin la seva autoritat i sobirania espirituals i la seva supremacia en els assumptes mixtos. Amb això no s'assemblà gens a Constantí i als fills d'aquest, no pretengué mai d'exercir de bisbe de fora, ans es mostrà sempre submís fill de l'Església, com convé a tot fidel, baldament porti corona imperial.

L'Església a la fi havia trobat un punt de repòs per poder-se dedicar de ple a la seva expansió i organització interna, sostinguda sense ésser oprimida per un emperador cristià, qui reclamant el que és del Cèsar, donava liberalment i filialment a Déu el que és de Déu. La doctrina del divinal Mestre havia aconseguit una esplèndida realització, i des de llavors l'Església Catòlica pot assenyalar en Teodosi un exemplar a tots els prínceps cristians, qui han de tenir sempre present que la cosa més important per a l'Església és la llibertat en el seu magisteri i en el seu règim i disciplina.

Teodosi, si no aconseguí en tots els punts l'ideal de l'emperador cristià descrit per Sant Agustí en *La Ciutat de Déu*, l. 5, cap. 24, s'hi acostà moltíssim. "Anomenem feliços els emperadors: 1, si manen en justícia; 2, si no s'ensuperbeixen amb les adulacions, sinó que recorden que són homes; 3, si fan servir la seva potestat per dilatar el culte de Déu i es reconeixen servents de la seva Majestat; 4, si temen, amen i adoren a Déu; 5, si prefereixen aquell regne en què no temeran de tenir competidors; 6, si no s'atropellen a castigar i són fàcils a perdonar; 7, si castiguen per necessitat de la defensa del règim i de la república, i no per assaciar l'odi contra els enemics; 8, si perdonen, no per deixar impunida la iniquitat, sinó amb esperança de correcció; 9, si compensen les asprors necessàries amb la suavitat de la misericòrdia i l'esplendidesa dels benifets; 10, si mortifiquen la luxúria, tant més com més lliures són; 11, si prefereixen subjectar les males concupiscències, que imperen damunt qualsevulla nacions; 12, si fan tot això, no per desig de vanaglòria, sinó per amor a la felicitat eterna; 13, si no es desentenen d'immolar al seu Déu, per llurs pecats, el sacrifici de la seva humilitat, i penitència, i oració".

El Príncep cristià del qual es pugui afirmar, en referència a aquest bell passatge de Sant Agustí, que *omne tulit punctum*, bé es podrà dir feliç i sant.

LA THÉOLOGIE DE LA TRINITÉ CHEZ SAINT IRÉNÉE, PEL P. JULES LEBRETON, S. J.,

PROFESSOR DE L'INSTITUT CATÒLIC DE PARÍS

Les lecteurs des ANALECTA SACRA TARRACONENSIA ne seront pas surpris, nous l'espérons, de trouver, dans un volume consacré au glorieux souvenir de Nicée, une étude sur la théologie d'un Docteur anténicéen.

Les conciles ne créent point la doctrine qu'ils promulguent; ils l'attestent; l'historien ne fait donc pas une œuvre inutile en recherchant, dans les documents antérieurs aux définitions conciliaires, l'expression de la foi traditionnelle que le concile a consacrée. Cette recherche est particulièremnt opportune dans la question qui nous occupe ici. On a souvent voulu mettre la théologie des trois premiers siècles en opposition avec le dogme de Nicée. La réfutation la plus efficace de ces attaques n'est-elle point l'exposé de cette théologie anténicéenne? Pour cela il n'est pas nécessaire de faire œuvre de controverse; l'étude attentive et sincère des doctrines y doit suffire.

C'est dans ce dessein que le présent article a été écrit. Il fait partie d'un ensemble historique (1); l'auteur se propose d'y étudier la théologie de la Trinité au second siècle de notre ère (2). La doctrine de saint Irénée est plus riche que celle d'aucun de ses prédécesseurs; elle ne pourra être analysée ici dans tous ses détails; nous nous attacherons du moins à en décrire fidèlement les pièces maitresses. Nous espérons que cette étude fera suffisamment connaître le dogme de la Trinité, tel qu'il était professé par l'Église et exposé par ses docteurs un siècle et demi avant Nicée; nous serions heureux qu'elle fît aussi mieux connaître et mieux aimer le grand évêque de Lyon.

I. — *Saint Irénée. Sa vie et son œuvre* (3)

L'église de Lyon, dont les origines sont si mal connues, apparaît soudain en pleine lumière, en 177, dans l'éclat de la persécution et du martyre. Son chef

(1) Notre volume sur les *Origines du Dogme de la Trinité* (4.e édition, Paris, 1919) sera cité plusieurs fois au cours de ces pages; ces renvois ont pour but de souligner la continuité qui apparait dans le développement historique de ce dogme.

(2) Cette étude formera le second volume de l'*Histoire du Dogme de la Trinité*.

(3) L'édition à laquelle nous nous réfèrerons est, pour l'*Adversus haereses*, celle de Massuet (Paris, 1710), reproduite dans la *Patrologie grecque*, VII; pour la *Démonstra-*

est alors un vieillard, saint Pothin, qui succombe aux mauvais traitements; mais près de lui se détache déjà le prêtre Irénée; les confesseurs de Lyon l'envoient à Rome et le recommandent ainsi à l'évêque Eleuthère:

> Nous avons chargé de te remettre ces lettres notre frère et le compagnon de nos souffrances, Irénée, et nous te prions de lui faire bon accueil, comme à un zélateur du testament du Christ. Si nous pensions que le rang hiérarchique assure la justice, nous le présenterions d'abord comme prêtre de l'Église, car il l'est (*H. E.*, V, 4, 2).

Cette mission, qui éloignait Irénée de Lyon au moment de la persécution, lui sauva peut-être la vie; quand il revint dans son église glorieuse et décimée, il en fut élu évêque: "Pothin était mort, âgé de quatre-vingt-dix ans accomplis, avec les martyrs de la Gaule; Irénée reçut le gouvernement de l'église de Lyon que Pothin avait dirigée; nous avons appris que, dans sa jeunesse, Irénée avait été disciple de Polycarpe". (*H. E.*, V, 5, 8).

Ces indications sommaires sont complétées par les écrits de saint Irénée lui-même, et d'abord par la lettre qu'il écrivit vers 190 au prêtre romain Florinus (*H. E.*, V, 20): à son ancien ami de jeunesse, tombé dans l'hérésie, Irénée rappelle le souvenir de saint Polycarpe, leur maître commun; ce sont pour l'évêque de Lyon des souvenirs d'enfance; ils en ont la vivacité et la fraîcheur; "car ce qu'on apprend étant enfant grandit avec l'âme et ne fait qu'un avec elle". Le martyre de saint Polycarpe étant daté du 23 février 155 (4), la naissance d'Irénée doit être reportée au plus tard aux environs de l'année 140 (5); il était,

tion de la vérité apostolique, la traduction du P. Barthoulot (*Recherches de Science religieuse*, VI (1916), p. 361-432), reproduite dans la *Patrologia orientalis*, XII, p. 747-802. On peut consulter, en outre, pour l'*Adversus haereses* et les fragments, l'édition de W. W. Harvey (Cambridge, 1857; on y trouve, II, p. 431-453, 23 fragments syriaques et un fragment arménien; cette édition a de plus sur celle de Massuet l'avantage d'utiliser les *Philosophoumena* et de reproduire les fragments grecs qu'on y rencontre). Une traduction arménienne des livres IV et V a été publiée par Erwand Ter-Minassiantz (*T. U.*, XXXV, 2. Leipzig, 1910). La traduction arménienne de la *Démonstration*, publiée pour la première fois par Karapet Ter-Mekerttschian (*T. U.*, XXXI, 1. Leipzig, 1907) a été éditée de nouveau par le même éditeur dans la *Patrologia orientalis*, XII, 5, p. 659-731; une traduction latine en a été publiée par S. Weber (Freib. i. Br., 1917); une traduction anglaise précédée d'une longue introduction par J. A. Robinson (London, 1920).

Sur Irénée et sa doctrine on peut consulter Massuet, *Prolegomena, dissert.* II, *de Irenaei vita, gestis, doctrina* (*PG*, VII, p. 173-382); Freppel, *Saint Irénée* (Paris, 1861); Ziegler. *Irenaeus der Bischof von Lyon* (Berlin, 1871); A. Dufourcq, *Saint Irénée* (Coll. *les Saints*. Paris, 1904); (Coll. *la Pensée chrétienne*. Paris, 1905); F. R. Montgomery Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum, a Study of his teaching* (Cambridge, 1914). Les articles des encyclopédies théologiques: Lipsius, dans *A Dictionary of Christian Biography* (1882), III, p. 253-279; Th. Zahn, dans *Realencyklopädie*, IX (1901), p. 401-411; et surtout l'article considérable et très attentif de F. Vernet, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, VII, 2 (1923), col. 2394-2533; sur la doctrine de la Trinité, col. 2442-2451.

(4) Cf. Harnack, *Chronologie*, p. 334-381.

(5) La date de la naissance est très discutée: Harnack, *l. l.*, p. 333, conclut: "Irénée est né peu avant 142, peut-être entre 135 et 142; la limite la plus reculée, mais très invraisemblable, est 130". Zahn, *PRE*, p. 408-409, discute longuement cette date et la reporte plus haut; il conclut: "Irénée est né vers 115; a vécu à Smyrne sous l'influence de Polycarpe de 128 à 150; à Rome au plus tard en 54; prêtre de Lyon avant 177; évêque

semble-t-il, Asiate (6); très probablement il vint à Rome et y demeura quelque temps; ce séjour, insuffisamment attesté par le récit du martyre de saint Polycarpe, tel qu'on le lit dans le manuscrit de Moscou (7), est rendu très vraisemblable par ce que ses livres nous font connaître de sa formation intellectuelle et religieuse, de l'influence de saint Justin, de la connaissance qu'il a de l'église de Rome et de ses traditions. Il gouverna l'église de Lyon pendant vingt ou trente ans; l'Église l'honore comme martyr (8).

C'est pendant son épiscopat qu'Irénée composa les œuvres théologiques dont nous parlerons tout à l'heure. Ce long épiscopat fut extrêmement laborieux et fécond. Lyon n'était pas Smyrne; l'ancien disciple de saint Polycarpe ne retrouvait pas là le milieu asiatique où il avait grandi, mais des populations à demi barbares (9) auxquelles il se dévoua tout entier; il écrit dans la préface de son grand ouvrage: "Tu ne chercheras pas chez nous, qui vivons chez les Celtes et qui, dans notre action près d'eux, usons le plus souvent de la langue barbare, ni l'art des mots, que nous n'avons pas appris, ni la force du style, ni cet art de plaire, que nous ignorons" (*Haer.*, praef., 3. 444). Plus bas, quand il parle de la foi de l'Église, il aime à invoquer le témoignage de ces chrétientés encore barbares: "Les églises fondées dans les Germanies n'ont pas professé d'autre foi; celles qui sont dans les Ibéries n'ont pas d'autre tradition, ni celles qui sont établies chez les Celtes, ou en Orient, ou en Égypte, ou en Libye, ou au centre du monde" (I, 10, 2. 552); et encore: "cui ordinationi multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes..." (III, 4, 2. 855). Ces textes donnent bien l'impression d'un contact immédiat avec les populations indigènes, celtiques ou germaniques (10), et c'est ainsi en effet que les traditions ou les témoignages ultérieurs décrivent le rôle d'Irénée; il fut, écrit Théodoret, "l'homme apostolique qui a éclairé l'Occident"

en 178; compose l'*Adversus haereses* vers 185; écrit à Victor vers 190, meurt peu après âgé de quatre-vingts ans".

(6) Harvey (pref., p. V; introd., CLIII) a soutenu l'hypothèse de l'origine syriaque d'Irénée; ses arguments sont insuffisants et il n'a pas été suivi; cf. Zahn, 407.

(7) Ce texte se lit dans Lightfoot, *Apostolic Fathers*, II, 2, p. 985, et dans l'édition de Lelong, p. 159; sur sa valeur historique cf. Zahn, p. 409, 40... Zahn ajoute: "les détails circonstanciés que donne Irénée sur la visite de Polycarpe à Rome à Pâques 154 (*Haer.*, III, 3, 4; *H. E.*, V, 24, 16-17) montrent que l'écrivain se trouvait alors à Rome".

(8) Tixeront, *Patrologie*, p. 98: "Sa mort est mise communément en l'an 202-203. L'Église l'honore comme martyr. Il est remarquable cependant que saint Jérôme est le premier, dans son commentaire sur Isaïe écrit entre 408-410, à lui donner ce titre. On explique le silence des auteurs anciens par le peu de relief qu'aurait eu la mort violente d'Irénée, enveloppé, sous Septime Sévère, dans un massacre général des chrétiens lyonnais". P. Allard, *Histoire des Persécutions pendant la première moitié du* IIIe *siècle*, p. 157, rapporte ce martyre à l'année 208. Cf. Vernet, col. 2397-2398.

(9) Cf. la lettre des martyrs de Lyon, *H. E.*, V, 1, 57: ὑπὸ γὰρ ἀγρίου θηρὸς ἄγρια καὶ βάρβαρα φῦλα ταρχθέντα...

(10) Il ne faut pas oublier que la Germanie comprenait alors Langres et Besançon et, par conséquent, se trouvait dans le voisinage de Lyon et sous la mouvance d'Irénée.

ou encore "celui qui a cultivé et éclairé les nations celtiques" (11). Poursuivre les traces de cette activité apostolique ne nous appartient pas; mais, pour comprendre la théologie même d'Irénée, il est important de se rappeler qu'il fut un évêque missionnaire.

Et ce souci de ses chrétientés gauloises ne l'absorbait pas tout entier: dans l'affaire du montanisme, il s'était montré jaloux de sauvegarder la paix de l'Église et de concilier les partis opposés sans rien sacrifier du dépôt traditionnel; tel il se montra encore quand la question pascale mit en conflit le pape Victor avec l'épiscopat d'Asie, vers 190: d'un côté, il écrivit à Blastus, qui cherchait à corriger la tradition romaine, une lettre sur le schisme (*H. E.*, V, 20); de l'autre, il écrivait à Victor pour l'"exhorter respectueusement à ne pas excommunier des églises entières qui gardent la tradition d'une coutume antique" (*ib.*, 24, 11); personnellement il suivait en cette question la tradition romaine (*ib.*), mais il estimait que l'on ne devait pas sacrifier à cette observance la paix et l'unité de l'Église. L'Église se souvient avec reconnaissance de cette intervention d'Irénée et aujourd'hui encore elle aime à louer en lui cet esprit vraiment pacifique.

Ces différents traits permettent d'apprécier et le caractère de saint Irénée et le rôle exceptionnel qu'il joua dans l'Église. Gwatkin écrit: "Irénée est un homme éminemment représentatif: il nous fait connaître, de science personnelle, l'Asie, Rome, la Gaule; il s'appuie sur l'enseignement de Polycarpe (qui a certainement connu saint Jean), de Pothin, d'un autre presbytre qui appartient aux témoins anciens. On peut difficilement imaginer un meilleur témoin des croyances et des pratiques en vigueur au milieu du second siècle" (12).

L'étude des livres d'Irénée confirme ces indices: toute la tradition chrétienne vit dans ses œuvres; l'enseignement théologique de saint Paul, dont l'influence est si peu sensible sur les apologistes, si l'on excepte l'épître à Diognète, anime toute la doctrine d'Irénée, surtout sa conception du salut et de la réca-

(11) Theodoret, *haer. fab.*, *praefat.* et I, 5, (*PG*, 83, 340 et 352). Sur l'activité apostolique d'Irénée, cf. Massuet, *PG*, VII, 191; Vernet, 2396-7; Holmes, *A History of christian Church in Gaul*, p. 55-56.

(12) *Early Church History*, II, p. 108. Je suis heureux de relever chez un autre historien anglican, Holmes (p. 46-47), une appréciation très juste du caractère romain de l'évêque de Lyon et de son Église: "Irénée a-t-il été envoyé à Lyon par saint Polycarpe?... Irénée était à Rome et non à Smyrne lors de la mort de Polycarpe. De plus, Irénée n'a pas suivi Polycarpe dans la coutume pascale, mais a observé la règle adoptée par Anicet et par d'autres. Irénée ne dit pas un mot qui représente sa mission à Lyon comme venant de Polycarpe, et nous n'avons aucune preuve sûre que les Églises d'Asie Mineure aient jamais tenté de mission en Gaule. Qu'Attale, Alexandre, chrétiens d'Asie Mineure, se soient trouvés à Lyon, cela prouve seulement la prospérité de la capitale de la Gaule, qui attirait des hommes de toutes les parties de l'empire. Nous ne savons rien de l'origine de Pothin. Il venait probablement de Rome, comme Irénée en venait certainement. Le fait qu'il portait un nom grec ne prouve pas qu'il soit venu d'Asie Mineure... L'appel des chrétiens de Lyon à Eleuthère, le fait qu'Irénée, étant évêque de Lyon, regardait la permanence de la tradition orthodoxe dans l'Église comme dépendant de la continuité de l'épiscopat romain, semblent prouver que la mission lyonnaise venait en dernier lieu par Rome si en réalité elle n'émanait pas de Rome".

pitulation (13); l'évangile de saint Jean reprend, lui aussi, chez Irénée sa place de choix, une place qu'il n'avait pas chez les apologistes (14); le livre de la *Sagesse*, qui avait inspiré les épitres pauliniennes et saint Clément (27, 5), avait été entièrement laissé de côté par les apologistes (15); il reparait dans l'*Adversus haereses* (16). Et, d'autre part, le premier des Apologistes, Justin, n'eut jamais de lecteur plus fidèle ni plus sympathique qu'Irénée: la *Démonstration* surtout trahit presque à chaque page des réminiscences de Justin (17).

Ainsi Irénée s'est nourri de toute la tradition chrétienne; tout lui en est sacré; pour les patriarches de l'ancienne loi il a une vénération filiale (18); dans leur histoire, aussi bien que dans les oracles des prophètes, des psaumes, des livres sapientiaux, il voit des ébauches symboliques et fragmentaires de la vie du Christ et de son Église. Le Nouveau Testament, qui nous révèle pleinement le Seigneur, lui est plus cher encore: les quatre évangiles, ce sont les quatre colonnes qui portent l'Église; ce sont les quatre zones du monde, ce sont les quatre vents qui de partout soufflent l'immortalité et vivifient l'Église (III, 11, 8 885); changer volontairement un mot, une lettre des livres saints, c'est un crime (19). Et tout cela n'est point lettre morte; la foi des prophètes et des apôtres vit dans l'Église: "comme un dépôt excellent dans un vase de prix, elle rajeunit sans cesse et elle renouvelle la jeunesse du vase qui la contient... Où

(13) Cf. J. Werner, *Der Paulinismus des Irenaeus. T. U.*, VI, 2 (1889). L'auteur est très sévère pour Irénée, dont il ne trouve pas la théologie assez "évangélique" (p. 216); il reconnait cependant qu'"Irénée apparaît, dans le cadre du deuxième siècle, comme une figure lumineuse" (215).

(14) On ne peut pas mettre en doute la connaissance que Justin avait de saint Jean: *Apol.*, I, 61, 4-5; *Dial.*, 88; cf. deux allusions à l'aveugle né: *Dial.*, 69; *Apol.*, I, 22. A cela s'ajoutent de nombreuses rencontres de vocabulaire et de doctrine. Malgré tout, il faut reconnaître que Justin ne cite pas et n'utilise pas le quatrième évangile comme les trois autres; ce fait s'expliquerait bien par l'hypothèse d'une concordance ou d'une synopse dont Justin se serait habituellement servi. Chez Irénée, la dépendance de saint Jean est beaucoup plus manifeste.

(15) Il n'est jamais cité par aucun d'eux; la référence donnée par Otto à Tatien, 7, est inexacte. Ce fait s'explique sans doute par la dépendance où se trouvent les apologistes, saint Justin surtout, vis-à-vis de la tradition judaïque palestinienne; ils lui empruntent, pour les lui opposer, les livres dont elle se sert, et avant tout *Prov.*, VIII.

(16) Ce fait a été relevé par Eusèbe, *H. E.*, V, 8, 8 (citant *Haer.*, IV, 38, 3) et V, 26 (citant un petit livre de dialogues, qui est perdu).

(17) Cf. J. A. Robinson, introd. à l'édition de la *Démonstration*, surtout ch. II, "The Debt of Irenaeus to Justin Martyr" (p. 6-24).

(18) On peut lire la règle d'interprétation qu'il emprunte à un presbytre: *Haer.*, IV, 31, 1 (1068): "De eisdem delictis, de quibus ipsae Scripturae increpabant patriarchas et prophetas, nos non oportet exprobare eis neque fieri similes Cham, qui irrisit turpitudinem patris sui et in maledictionem decidit; sed gratias agere pro eis Deo, quoniam in adventu Domini nostri remissa sunt eis peccata... De quibus autem Scripturae non increpant, sed simpliciter sunt positae, nos non debere fieri accusatores, — non enim sumus diligentiores Deo, neque super magistrum possumus esse, — sed typum quaerere". Et il applique cette règle indulgente même à l'inceste des filles de Lot; cf. *ib.*, 30, 1 (1064) le plaidoyer pour les Juifs emportant les dépouilles des Egyptiens.

(19) V, 30, 1 (1204) à propos du chiffre de la bête dans l'*Apocalypse*: "Et primum quidem est excidere a veritate, et quod non sit, quasi sit arbitrari; post deinde, apponenti vel auferenti de Scriptura poenam non modicam fore, in quam incidere necesse est eum qui sit talis".

est l'Église, là est l'Esprit de Dieu; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église, et toute grâce; et l'Esprit, c'est la vérité. Ceux qui n'y participent pas, ne puisent pas la vie au sein maternel, ne recueillent pas la source toute pure qui sort du corps du Christ" (III, 24, 1. 966).

Ce souci jaloux de conserver intact le dépôt total de la révélation était inspiré à Irénée par sa lutte contre l'hérésie; il voyait partout l'audace téméraire des sectes déchirer la Bible, renier la tradition. Marcion rejetait l'Ancien Testament tout entier; du Nouveau il ne gardait que les épîtres de saint Paul et un texte mutilé de l'évangile de saint Luc; les autres gnostiques n'avaient point ces audaces brutales: ils prétendaient respecter l'Écriture, mais ils la déformaient à plaisir (III, 12, 12. 906); les uns et les autres rejetaient l'autorité de l'Église et de la tradition vivante. A tous Irénée oppose la vérité catholique totale, telle que Dieu la révèle depuis l'origine des temps, telle que l'Église la prêche aujourd'hui partout.

De là vient à sa doctrine sa richesse inépuisable; il s'est assimilé tout ce que ses devanciers, les plus opposés les uns aux autres, ont eu de vraiment chrétien: la foi simple et tenace des vieux presbytres, aussi bien que l'exégèse et l'apologétique de saint Justin; autant que personne il exalte les dons de l'Esprit, — ne l'a-t-on pas suspecté de montanisme? — et en même temps il est le grand défenseur de l'Église hiérarchique, le théologien de l'autorité; et sa théologie n'est pas une mosaïque, où tous ces fragments soient juxtaposés, c'est une toile de maître, où toutes ces nuances se rehaussent par leurs contrastes et se fondent dans une vision unique et vivante (20). De cet immense tableau nous ne pourrons décrire qu'une figure, mais c'est la figure centrale, celle qu'Irénée a tracée avec le plus d'amour et de génie: Dieu.

De l'œuvre d'Irénée, qui fut considérable (21), deux livres seulement sont parvenus jusqu'à nous, et encore à travers des traductions; le plus important avait pour titre ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, "manifestation et

(20) On nous permettra de reproduire ici une partie du jugement de Zahn (*PRE*, 410): "Si l'on compare Irénée avec les écrivains de l'école dont il est sorti, avec un Papias ou un Polycarpe, on sent très vivement qu'Irénée savait unir à l'attachement le plus fidèle pour ces hommes simples et parfois bornés, une sympathie très large qui lui permettait de s'assimiler les éléments de formation les plus divers... Il ne s'érige pas en philosophe, ni même en maître d'une "philosophie barbare", comme les apologistes depuis Aristide jusqu'à Clément; mais comme il les dépasse tous par la fermeté du jugement, par la vigueur de la pensée, par la clarté de l'expression! Irénée est le premier écrivain de l'âge postapostolique que l'on puisse appeler un théologien. S'il est vrai qu'une étude diligente des multiples éléments et documents de la foi chrétienne, comme celle où se sont distingués Eusèbe et Jérôme, ne suffit pas à faire un théologien, mais qu'il y faut une vue synthétique et harmonieuse des rapports de Dieu et du monde, s'inspirant des principes propres de la foi chrétienne, il n'y a qu'Origène et Augustin qui puissent être comparés à Irénée. Ni Athanase ni Cyrille ne peuvent entrer en comparaison avec ces trois hommes, et, pour ce qui est du dégagement de la théologie de toutes les influences étrangères, c'est Irénée qui les dépasse tous". Cf. P. Galtier, *Études*, t. 136 (1913), p. 28.

(21) Cf. Vernet, col. 2400-2410.

réfutation de la fausse gnose". Du texte grec original nous ne possédons plus que les fragments dus aux citations des écrivains postérieurs, surtout saint Hippolyte, Eusèbe et saint Epiphane; pour le premier livre, ces citations sont si nombreuses qu'elles le restituent presque en entier; pour les autres, elles sont plus rares, mais portent le plus souvent sur les passages les plus importants. La traduction latine, que nous possédons intégralement, est d'une fidélité scrupuleuse; sa date est difficile à déterminer: entre 180, date de la composition du livre, et 421, époque où cette traduction est citée certainement par saint Augustin, la marge est grande, et les critiques les plus compétents sont partagés (22); M. Burkitt, résumant ces discussions, concluait: "Le traducteur a suivi de si près le texte grec, qu'il est difficile de déterminer sa date et sa patrie. Ecrivait-il près de saint Irénée, à Lyon? ou bien un lecteur de Tertullien a-t-il désiré connaître mieux le grand ouvrage de controverse qu'il avait utilisé? *Non liquet*" (23). La question ainsi débattue est intéressante, mais pour nous cet intérêt est secondaire; désireux de connaître la pensée d'Irénée, nous tenons à constater que cette traduction latine est très fidèle; sa date et son lieu d'origine nous importent moins. Elle peut être contrôlée, d'ailleurs, non seulement par les nombreux fragments du texte grec, mais aussi, pour les livres IV et V, par une traduction arménienne.

Ce grand ouvrage n'a pas été écrit d'une haleine; les deux premiers livres ont été composés d'abord; les trous autres ont suivi successivement (24); la date du III^e^ livre est déterminée approximativement par la mention qui y est faite d'Eleuthère comme étant alors l'évêque de Rome (III, 3, 3. 851); le pontificat d'Eleuthère se date de 175 à 189; le livre II, 22, 2 (782) semble faire allusion à un état de persécution qui s'entend mieux du règne de Marc-Aurèle que de celui de Commode; par contre, le livre IV, 30, 1 (1065) montre une pénétration des chrétiens au palais impérial, qui s'explique mieux du temps où la faveur de Marcia donnait aux chrétiens quelque accès près de Commode (à partir de 181). L'ouvrage se daterait donc, dans son ensemble, des environs de l'an 180.

La *Démonstration de la prédication apostolique* ne nous était connue jusqu'à ces dernières années que par une mention d'Eusèbe (*H. E.*, V, 26); une traduction arménienne en a été découverte en 1904. Ce traité est postérieur à l'*Adversus haereses*, qu'il cite (ch. 99); il est difficile d'en préciser davantage la

(22) Cf. A. d'Alès, *La date de la version latine de saint Irénée. Recherch. de Sc. Rel.*, VI (1916), p. 133-137. La question a été reprise par plusieurs scholars anglais à l'occasion des citations du N. T. chez Irénée: *Nouum Testamentum Sancti Irenaei edited by the late W. Sanday and C. H. Turner* (Oxford, 1923); mais les conclusions sont divergentes: Hort et Souter estiment que cette version n'a pas été connue de Tertullien et n'est pas antérieure au IV^e^ siècle; Sanday et Turner soutiennent la thèse contraire; Burkitt expose les raisons alléguées dans les deux sens et refuse de se prononcer: *Journal of Theol. Stud.*, XXV (1923), p. 56-67.

(23) Art. cité, p. 63.

(24) Cf. sur la composition et la date, Vernet, col. 2401.

date (25). Ce petit livre n'a pas la portée du grand ouvrage d'Irénée; mais il nous est utile en nous faisant connaître sous un autre aspect l'enseignement théologique de l'évêque de Lyon; on ne trouve pas ici de controverse; on n'y trouve pas non plus une étude profonde du dogme; c'est un exposé populaire de la foi chrétienne et de ses preuves (26).

II. — *Le dogme de la Trinité. La foi de l'Église*

Les théologiens qui ont précédé Irénée portaient leurs efforts sur diverses questions de dogme, d'apologétique ou de morale: la soumission paisible à la hiérarchie, l'unité de l'Église, la vérité définitive du christianisme, les relations du monde et de Dieu, le salut, la distinction du Père et du Fils; la théologie de la Trinité n'était, le plus souvent, considérée que partiellement et à l'occasion des questions soulevées; pour ne pas fausser leur pensée, l'historien doit suivre, autant qu'il le peut, leur marche, recueillir d'abord ces données partielles sur chacune des personnes divines, leur nature et leur rôle, et esquisser ensuite, autant que les textes le permettent, une synthèse doctrinale de leur doctrine trinitaire.

Dans l'étude du Docteur de Lyon, on peut et on doit procéder autrement: quand il veut exposer le dogme ou le défendre, Irénée prend son point d'appui dans le symbole baptismal; par conséquent, il propose en premier plan la foi en la Trinité; nous n'avons qu'à le suivre pour saisir, dès l'abord, l'énoncé de cette foi, l'objet qu'elle vise, le rôle qu'elle joue dans toute l'économie du christianisme.

En tête de son traité, Irénée expose ainsi la foi de l'Église:

I, 10, 1 (549): "L'Église, bien que répandue dans le monde entier jusqu'aux extrémités de la terre, a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel, et la terre, et les mers, et tout ce qu'ils renferment; et en un seul Christ Jésus, le Fils de Dieu, incarné pour notre salut; et au Saint-Esprit, qui a annoncé par les prophètes les économies et les avènements et la naissance virginale et la passion et la résurrection d'entre les morts et l'ascension corporelle dans les cieux du bien-aimé Christ Jésus Notre Seigneur, et sa parousie du haut des cieux dans la gloire de son Père, pour tout récapituler, pour ressusciter toute chair de tout le genre humain..."

(25) M. Vernet écrit (2403): "Il n'est pas impossible que le passage sur les rois qui "haïssent maintenant (le Christ) et persécutent son nom" (48) fasse allusion à la persécution de Sévère, commencée en fait vers 198 et officiellement en 202". C'est un indice bien léger et dont je n'oserais faire état; cf. la note de Tixeront sur ce passage.

(26) Cf. J. A. Robinson, p. 2: "The present treatise is a sort of *Vade mecum* for an intelligent Christian, explaining his faith, placing it in its historical setting in relation to Judaism, and confirming it by the citation and exposition of a great number of Old Testament passages. It is in no sense a manual for catechumens: it is a handbook of Christian evidence, though its form is not controversial".

A la fin de l'ouvrage, il oppose de nouveau cette foi commune et apostolique aux doctrines multiples de l'hérésie: les gnostiques s'égarent comme des aveugles laissant partout des vestiges de leurs marches vaines et incohérentes:

"Tout au contraire, poursuit-il, ceux qui sont de l'Église suivent une voie unique qui traverse le monde entier; c'est une tradition ferme qui vient des apôtres, qui nous fait contempler une seule et même foi, tous professant un seul et même Dieu le Père, tous croyant la même économie de l'incarnation du Fils de Dieu, tous reconnaissant le même don de l'Esprit" (V, 20, 1. 1177).

De même dans la *Démonstration:*

3. "Voici ce que nous assure la foi, telle que les presbytres, disciples des apôtres, nous l'ont transmise. Tous d'abord, elle nous oblige à nous rappeler que nous avons reçu le baptême pour la rémission des péchés, au nom de Dieu le Père, et au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui s'est incarné, est mort et est ressuscité, et dans l'Esprit-Saint de Dieu".

6. "Voici l'enseignement méthodique de notre foi, la base de l'édifice et le fondement de notre salut: Dieu le Père, increé, inengendré (27), invisible, Dieu unique, créateur de tout: c'est le premier article de notre foi. Quant au second article, le voici: c'est le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, Jésus-Christ, Notre-Seigneur, qui est apparu aux prophètes en la forme décrite par leurs oracles et selon l'économie spéciale du Père, (le Verbe) par lequel tout a été fait et qui, dans la plénitude des temps, pour récapituler et contenir toutes choses, s'est fait homme, né des hommes, s'est rendu visible et palpable (28), afin de détruire la mort et de montrer la vie (29), et de rétablir l'union entre Dieu et l'homme. Quant au troisième article, c'est le Saint-Esprit, qui a parlé par les prophètes, a enseigné à nos pères les choses divines et a conduit les justes dans la voie de la justice; c'est lui qui, dans la plénitude des temps, a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité, tandis que Dieu renouvelait l'homme sur toute la terre".

Et le traité, qui s'ouvre ainsi par le commentaire de la formule baptismale, se termine de même:

99. "Dès lors, personne ne doit se figurer que Dieu le Père soit autre que notre Créateur, comme les hérétiques se l'imaginent... Tous ceux-là sont des impies et ils blasphèment contre leur créateur et leur Père, comme nous l'avons montré. Il en est d'autres qui dédaignent l'avènement du Fils de Dieu et l'économie de son incarnation... Ces hommes aussi doivent être rangés et comptés parmi les incrédules. D'autres ne reçoivent pas les dons de l'Esprit-Saint et repoussent loin d'eux la grâce prophétique... Ceux-là ne servent de rien à Dieu, puisqu'ils ne peuvent rapporter aucun fruit. 100. Par conséquent, l'erreur s'est étrangement écartée de la vérité sur les trois articles principaux de notre baptême. En effet, ou bien ils méprisent le Père, ou bien ils ne reçoivent pas le Fils, en parlant contre l'économie de son incarnation, ou ils n'admettent pas l'Esprit-Saint, c'est-à-dire qu'ils méprisent la prophétie".

(27) M. Tixeront note: "Litt.: "sans support, qui n'est soutenu par personne". Cf. *Adv. haer.*, V, 18, 2: "Verbum portatum a Patre". Chez Irenée l'ἀγεννησία est un attribut de la nature divine, commun aux trois personnes, et non un attribut personnel, propre au Père.

(28) Cf. Ignace, *ad Polyc.*, III, 2.

(29) Cf. Barnabé, V, 6.

Ces textes montrent en pleine clarté la foi de l'Église, telle qu'elle l'a reçue "des presbytres, disciples des apôtres"; quand saint Clément jurait par la vie du Père, du Fils et de l'Esprit, il ajoutait à cette formule de serment: c'est "la foi et l'espérance des élus" (58, 2); de même ici saint Irénée: "Voici l'enseignement de notre foi, la base de l'édifice et le fondement de notre salut". Pour juger les hérésies, il les ramène à cette règle fondamentale, il les met en conflit avec les trois articles du symbole: le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Et cette pensée lui est constamment présente au cours de ses exposés et de ses discussions dogmatiques; il la retrouve sous la lettre des récits bibliques, par exemple dans l'histoire de Raab: "Raab fornicaria... suscepit tres speculatores, qui speculabantur universam terram... Patrem scilicet et Filium cum Spiritu Sancto" (IV, 20, 12. 1033); ou encore dans l'histoire du bon Samaritain: c'est le Christ qui remet au Saint-Esprit l'humanité blessée; "il lui donne deux deniers royaux, pour que, recevant par l'Esprit l'effigie et l'inscription du Père et du Fils, nous fassions fructifier le denier qui nous a été confié" (30).

Plus souvent encore, en dehors de tout symbolisme, Irénée rappelle le mystère de la Trinité, et il trouve pour l'énoncer des formules brèves et d'une grande plénitude:

IV, 6, 7 (990): "In omnibus et per omnia unus Deus Pater, et unum Verbum, Filius, et unus Spiritus, et una salus omnibus credentibus in eum". V, 18, 2 (1173): "Unus Deus Pater ostenditur, qui est super omnia et per omnia et in omnibus. Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput Ecclesiae; in omnibus autem Spiritus, et ipse est aqua viva..."

Contre les gnostiques, toujours en quête de nouveaux dieux, le saint docteur aime à affirmer l'identité immuable du Dieu des chrétiens, Père, Fils et Saint-Esprit:

IV, 9, 2 (997): "Quand tout sera parfait, au ciel, nous ne verrons pas un autre Père, mais celui que nous désirons voir... et nous n'attendrons pas un autre Christ, Fils de Dieu, mais celui qui est né de la Vierge Marie, qui a souffert, en qui nous croyons et que nous aimons..., et nous ne recevons pas un autre Saint-Esprit, mais celui qui est avec nous, et qui crie: Abba, Père; c'est en eux que nous avancerons et que nous progresserons, jouissant des dons de Dieu, non plus à travers un miroir et en énigmes, mais face à face."

Plus bas, il montre comment le vrai fidèle juge tous les hommes et n'est jugé par personne:

IV, 33, 7 (1077): "pour lui tout est inébranlable; il a une foi parfaite en un seul Dieu tout-puissant, de qui viennent toutes choses; une conviction assurée dans le

(30) III, 17, 3 (930).. Dans cette image Irénée retrouve une vérité qui lui est chère: le don de l'Esprit-Saint restaure en nous l'image et la ressemblance de Dieu; cf. *Dém.*, 97; IV, 38, 3 (1108).

Fils de Dieu, Jésus-Christ, Notre-Seigneur, par qui sont toutes choses, et dans l'Esprit de Dieu, qui nous fait connaitre la vérité."

et, à la fin de ce long chapitre, revenant une fois de plus sur cette affirmation à laquelle il tient tant: celui-là, dit-il (15. 1083), est le vrai spirituel, "semper eumdem Deum sciens, et semper eumdem Verbum Dei cognoscens, etiamsi nunc nobis manifestatus est; et semper eumdem Spiritum Dei cognoscens, etiamsi in novissimis temporibus nove effusus est in nos".

III. — *La vie divine. Unité et Trinité*

La foi de l'Église, si nettement énoncée dans ces formules, ne se contente pas de ces énoncés sommaires; le Père, le Fils et le Saint-Esprit, que faut-il entendre par là? On connaît assez la défiance d'Irénée à l'égard des spéculations téméraires pour ne pas attendre de lui des recherches curieuses sur la vie intime de Dieu; nous ne lui demanderons pas de nous dire "ce que Dieu faisait avant de faire le monde" (II, 28, 3. 807); et en effet ce sera surtout par l'étude de l'action divine, de l'œuvre créatrice, révélatrice, rédemptrice, qu'il nous fera connaître Dieu; il ne manque pas cependant de nous donner sur la nature et les personnes divines, considérées en elles-mêmes, des indications très fermes qu'il nous faut d'abord recueillir.

Le point de départ de cette étude sera celui qu'a choisi Irénée lui-même: L'unité divine; c'est la première thèse qu'il pose en tête de sa réfutation des systèmes gnostiques:

II, 1, 1 (709): "Il convient de commencer par la thèse principale et capitale, celle qui a pour objet le Dieu créateur, qui a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment, ce Dieu que les blasphémateurs regardent comme le fruit d'une déchéance; il faut montrer qu'il n'y a rien au-dessus de lui ni après lui; qu'il a créé non sous une influence étrangère, mais spontanément et librement, puisqu'il est seul Dieu, seul Seigneur, seul Créateur, seul Père, seul contenant toutes choses et donnant l'être à toutes choses."

Pour comprendre toute l'importance de cette thèse, il suffit de se rappeler quelles sont les hérésies visées par le grand polémiste: la gnose sous toutes ses formes, soit le marcionisme, qui en face du Dieu bon, révélé dans l'évangile, suppose un Dieu juste, qui serait le Dieu de l'Ancien Testament et le créateur; soit la gnose valentinienne, qui imagine, au-dessous du Dieu souverain, une série d'émanations dont les trente Éons constituent le Plérôme. A toutes ces chimères Irénée oppose constamment l'affirmation du Dieu unique, "seul Seigneur, seul Créateur, seul Père". Il serait infini de transcrire ici tous les passages où cette foi s'affirme, et d'ailleurs ce serait un soin superflu; nous en avons déjà rencontré plus d'un; nous en verrons d'autres encore, car cette thèse essentielle est

sans cesse présente à l'esprit d'Irénée, et l'on ne peut étudier sa théologie, sans la voir, à chaque occasion, surgir du texte.

Et il est heureux qu'on ne la puisse pas perdre de vue, car c'est elle qui donne toute sa valeur à la doctrine de la Trinité que nous commençons d'étudier. Irénée professe un monothéisme si jaloux, si intransigeant, qu'on ne peut, sans lui faire violence ou sans supposer chez lui une complète incohérence de pensée, introduire dans sa théologie la conception subordinatienne des êtres intermédiaires, supposer, à côté et au-dessous du Dieu unique, deux dieux inférieurs qui seraient le Verbe et l'Esprit-Saint.

D'autre part, il est bien sûr que, pour lui, le Fils de Dieu est Dieu:

Dém., 47: "Le Père est Seigneur, et le Fils est Seigneur. Le Père est Dieu, et le Fils est Dieu; car celui qui est né de Dieu est Dieu. Ainsi donc, par l'essence même et la nature de son être, on démontre qu'il n'y a qu'un seul Dieu, quoique d'après l'économie de notre rédemption, il y ait un Fils et un Père" (31).

L'intérêt de ce texte magnifique n'est pas seulement dans l'affirmation de la divinité et de la seigneurie du Père et du Fils, mais aussi dans la raison qui en est donnée: "car celui qui est né de Dieu est Dieu", et dans la conséquence qui est tirée de ces prémisses: "ainsi donc... on démontre qu'il n'y a qu'un seul Dieu".

Chez Justin déjà, dont cependant la pensée est moins ferme que celle d'Irénée, on reconnaît cette doctrine, fondement nécessaire, mais fondement inébranlable de la théologie de la Trinité: si le Christ est Dieu, c'est qu'il est né de Dieu (32), et c'est pourquoi Justin pouvait affirmer à la fois et en toute rigueur l'unité de Dieu et la divinité du Fils de Dieu (33).

Dans le grand traité d'Irénée on rencontre plus d'un texte équivalent à celui que nous avons relevé dans la *Démonstration:* ainsi au livre III, tout le chapitre 6 (860-864) est consacré à démontrer cette thèse: le nom de Dieu n'est donné, dans l'Écriture, d'une façon absolue et au sens propre qu'à Dieu le Père et au Fils de Dieu:

1. "Neque igitur Dominus, neque Spiritus Sanctus, neque apostoli eum, qui non esset Deus, definitive et absolute Deum nominassent aliquando, nisi esset verus Deus; neque Dominum appellassent aliquem ex sua persona, nisi qui dominatur omnium, Deum Patrem, et Filium eius, qui dominium accepit a Patre suo omnis conditionis... Vere igitur cum Pater sit Dominus, et Filius vere sit Dominus, merito Spiritus Sanctus

(31) La fin du chapitre affirme la révélation du Père par le Fils, et l'onction du Fils par l'Esprit; elle sera étudiée ci-dessous.

(32) *Apol.*, I, 63, 15; *Dial.*, 125, 3; 126, 2; 128, 1; 15, 4.

(33) C'est Irénée qui nous a conservé ce texte si énergique de Justin: "Je refuserais ma foi au Seigneur lui-même, s'il m'annonçait un autre Dieu que le Démiurge", et l'évêque de Lyon poursuit: "Sed quoniam ab uno Deo, qui hunc mundum fecit..., unigenitus Filius venit ad nos, suum plasma in semetipsum recapitulans, firma est mea ad eum fides" (IV, 6, 2, 987).

Domini apellatione signavit eos... 2. Nemo igitur alius, quemadmodum praedixi, Deus nominatur aut Dominus appellatur, nisi qui est omnium Deus et Dominus... et huius Filius Iesus Christus Dominus noster."

C'est pour Irénée une thèse capitale et sur laquelle il revient plusieurs fois (34); on remarquera particulièrement la conclusion du chapitre III, 8, où la distinction est très fermement établie entre tous les autres êtres, qui sont des créatures, et Dieu qui les a faits, et qui est lui-même "infectus, et sine initio, et sine fine, et nullius indigens, ipse sibi sufficiens, et adhuc reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum praestans"; et la conclusion de tout cela est ainsi énoncée: "ita ut is quidem, qui omnia fecerit, cum Verbo suo iuste dicatur Deus et Dominus solus; quae autem facta sunt; non iam eiusdem vocabuli participabilia esse, neque iuste id vocabulum sumere debere, quod est Creatoris".

On parvient encore à la même conclusion en partant du fait de la révélation. Dieu seul peut révéler Dieu: "quoniam impossibile erat sine Deo discere Deum, per Verbum suum docet homines scire Deum" (IV, 5, 1. 984); et le Verbe ne joue pas ici le rôle d'un messager, inférieur à Dieu et transmettant ses ordres; c'est Dieu lui-même qui se fait connaître. Irénée l'explique très clairement dans les lignes qui suivent, en interprétant la réponse du Christ aux sadducéens (*Mt.*, XXII, 29-32): "Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants":

"Par ces paroles le Christ a enseigné manifestement que celui qui du buisson a parlé à Moïse et qui s'est révélé comme le Dieu des patriarches, celui-là est le Dieu des vivants. Car qui est le Dieu des vivants, sinon celui qui est Dieu et au-dessus duquel il n'y a pas d'autre Dieu?... Celui-là donc qui était adoré par les prophètes comme le Dieu vivant, c'est lui qui est le Dieu des vivants, ainsi que son Verbe, qui s'est entretenu avec Moïse, qui a confondu les sadducéens, qui a donné la résurrection, montrant ainsi aux aveugles à la fois la résurrection et Dieu. Et si Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants, si d'ailleurs ce Dieu est appelé le Dieu des patriarches défunts, à coup sûr c'est qu'ils vivent à Dieu, c'est qu'ils ne sont pas morts, étant fils de résurrection. Or la résurrection c'est Notre-Seigneur lui-même" (IV, 5, 2. 984-985).

(34) III, 9, 1 (868); III, 16, 2 (921): interprétation d'Emmanuel; ib., 3 (922): interprétation de Rom., IX, 5, de Ps. 109, 1, etc.; ib., 6 (925): "invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo..."; ib., 7 (926): "voluntati Patris deservit, cum sit ipse salvator eorum qui salvantur, et Dominus eorum qui sunt sub dominio, et Deus eorum quae constituta sunt, et Unigenitus Patris, et Christus qui praedicatus est, et Verbum Dei incarnatus..."; III, 19, 2 (940): "Quoniam enim nemo in totum ex filiis Adae, Deus appellatur secundum eum, aut Dominus nominatur, ex Scripturis demonstravimus. Quoniam autem ipse proprie praeter omnes qui fuerunt tunc homines, Deus et Dominus et Rex aeternus, et Unigenitus et Verbum incarnatum praedicatur et a prophetis omnibus, et apostolis, et ab ipso Spiritu, adest videre omnibus qui vel modicum de veritate attigerint". Cette longue démonstration est résumée en tête du livre IV, 1, 1 (975): "Cum sit igitur hoc firmum et constans, neminem alterum Deum et Dominum a Spiritu praedicari, nisi eum qui nominatur omnium Deus cum Verbo suo, et eos, qui adoptionis Spiritum accipiunt, hoc est, eos qui credunt in unum et verum Deum, et Christum eius Iesum Filium Dei..." La thèse, ainsi formulée, semble inspirée de saint Justin, *Dial.*, 56, 15: l'Esprit-Saint ne donne le titre de Dieu et de Seigneur qu'au Père de toutes choses et à son Christ. Cf. *ib.*, 68, 3.

On voit dans ce texte l'étroite union qu'Irénée confesse entre Dieu le Père et son Verbe: il interprète les théophanies comme des apparitions du Verbe; c'est donc le Verbe qui a apparu à Moïse dans le buisson, qui lui a dit: "Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob"; et ce Dieu, c'est le Dieu vivant, le Dieu au-dessus duquel il n'est pas d'autre Dieu; en un mot, Dieu et son Verbe, c'est le Dieu unique.

Même affirmation un peu plus bas: IV, 28, 2. 1062. Le saint Docteur décrit le progrès de la foi d'un Testament à l'autre: "in novo Testamento ea, quae est ad Deum, fides hominum aucta est, additamentum accipiens Filium Dei, ut et homo fieret particeps Dei". La nouvelle foi, plus parfaite, exige aussi une vie plus parfaite et comporte une responsabilité plus grande: les méchants sont plus lourdement punis; quant aux élus, "ils reçoivent le royaume, et ils progressent, car il n'y a qu'un seul et même Dieu Père et son Verbe, qui assiste toujours le genre humain et qui, par diverses économies, par des œuvres multiples, sauve depuis l'origine, tous ceux qui sont sauvés..." (35).

Il faudrait rapprocher de ces textes ceux qui reconnaissent au Fils de Dieu des attributs vraiment divins; nous en relèverons un grand nombre en décrivant l'action créatrice ou révélatrice des personnes divines; il suffira de rappeler ici ce passage:

> III, 11, 8 (885): "Le Verbe, qui est l'artisan de toutes choses, qui siège sur les chérubins, qui contient toutes choses, qui s'est manifesté aux hommes, nous a donné l'évangile..." (36).

Dans les textes qui précèdent, la divinité du Père et du Fils est très expressément affirmée; celle du Saint-Esprit est omise; cette omission a provoqué plus d'un étonnement: Harnack, par exemple, écrit: "Au livre IV, préface 4 et chapitre 1, 1, Irénée ne dit rien de l'Esprit, alors qu'il eût dû en parler" (37). Cet étonnement se dissipe, si on considère de plus près les textes dont il s'agit: Irénée, à la suite de saint Justin, constate que l'Écriture donne le nom de Dieu, au sens propre et sans aucune atténuation, au Père et au Fils, et à eux seuls;

(35) Cette identité, qui se concilie avec le progrès de la révélation, avait pour l'adversaire des gnostiques une importance capitale. Lui qui a si énergiquement affirmé que le progrès de la foi ne consiste pas à imaginer un autre Dieu (I, 10, 3), reconnaît cependant que la révélation nouvelle "additamentum accipit Filium Dei"; c'est que ce n'est point "un autre Dieu": "cum sit unus et idem Deus Pater et Verbum eius..." De même, III, 9, 1 (869-870): "Unus igitur et idem Deus, qui a prophetis praedicatus est, et ab Evangelio annuntiatur, et huius Filius, qui ex fructu ventris David, id est ex David virgine, et Emmanuel..."

(36) ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης Λόγος, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβίμ, καὶ συνέχων τὰ πάντα, φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις, ἔδωκεν ἡμῖν τὸ εὐαγγέλιον.

(37) *DG*, p. 587, n. 1. Les textes visés son les suivants: "manifestavimus neminem alium Deum appellari a Scripturis, nisi Patrem omnium, et Filium, et eos, qui adoptionem habent". "Cum sit igitur hoc firmum et constans, neminem alterum Deum et Dominum a Spiritu praedicatum, nisi eum qui dominatur omnium Deus, cum Verbo suo, et eos qui adoptionis Spiritum accipiunt..."

il ajoute que le même nom est donné, dans un sens plus large, à ceux qui ont reçu l'Esprit d'adoption (38). On reconnait dans cette argumentation l'influence de l'apologétique antérieure et aussi le souci constant de notre Docteur: recevoir le témoignage de l'Écriture, sans l'atténuer, sans le dépasser; dans l'emploi qu'il fait des formules théologiques, il s'en tient donc à l'usage des écrivains sacrés: il n'a pas vu qu'ils aient appelé Dieu l'Esprit-Saint; il s'abstient le plus souvent de lui donner ce nom.

Cette réserve cependant n'est pas constante. Au livre V, 12, 2 (1152), il commente le texte d'Isaïe: "L'esprit sortira de moi; c'est moi qui ai fait tous les vents":

> "C'est au sens propre que le prophète met l'Esprit au rang de Dieu, Dieu le répand sur l'humanité qu'il adopte; quant au souffle, il le confond avec la créature, il l'appelle une œuvre de Dieu. Or l'œuvre est autre que l'ouvrier. Le souffle est donc temporaire, mais l'Esprit est éternel. Le souffle a un instant de force, il dure un moment, puis il s'en va, laissant sans souffle l'objet qu'il a momentanément enveloppé. Mais l'Esprit saisit l'homme intérieurement et extérieurement, il dure toujours, il ne l'abandonne jamais" (39).

Cette interprétation, dira-t-on, ne rend pas le sens littéral du prophète, et c'est hors de doute; mais elle fait bien entendre la pensée d'Irénée lui-même: l'Esprit ne doit pas être mis au rang des créatures, mais au rang de Dieu; elles passent, il est éternel; leur action est superficielle et passagère, la sienne est intime et dure toujours.

L'opposition, expressément marquée ici, entre la nature divine et la nature créée, est une des thèses essentielles de la théologie d'Irénée, une de celles qui nous permettent de déterminer avec le plus de certitude la divinité des trois personnes, le Père, le Fils et l'Esprit. Nous l'avons déjà rencontrée à la fin du chapitre III, 8 (*supra*, p. 101); en cet endroit, il n'est question explicitement que du Père et du Fils; mais, étant donné le rôle créateur reconnu d'ailleurs au Saint-Esprit (*infra*, p. 123...), la conclusion de l'argument n'est pas douteuse: elle vaut également pour les trois personnes; toutes trois sont le Dieu créateur, de qui l'on peut dire: "Ipse enim infectus, et sine initio, et sine fine, et nullius indigens, ipse sibi sufficiens, et adhuc reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum praestans; quae vero ab eo sunt facta, initium sumpserunt" (III, 8, 3. 868).

La même conclusion se tire plus clairement encore de IV, 38 (1105-1108).

(38) Le texte qui inspire à Irénée cette remarque est Ps. 81, 1: "Deus stetit in synagoga deorum". Mais ainsi qu'il l'observe, ce nom ne leur est pas donné, comme au Père et au Fils, "definitive et absolute" (III, 6, 1); cf. ib., 3: "Cum autem eos, qui non sunt dii, nominat, non in totum, quemadmodum praedixi, Scriptura ostendit illos deos; sed cum aliquo additamento et significatione, per quam ostenduntur non esse dii".

(39) Τὸ πνεῦμα ἰδίως ἐπὶ τοῦ θεοῦ τάξας τοῦ ἐκχέοντος αὐτὸ διὰ τῆς υἱοθεσίας ἐπὶ τὴν ἀνθρωπότητα· τὴν δὲ πνοὴν κοινῶς ἐπὶ τῆς κτίσεως καὶ ποίημα ἀναγορεύσας αὐτήν. ἕτερον δέ ἐστι τὸ ποιηθὲν τοῦ ποιήσαντος. ἡ οὖν πνοὴ πρόσκαιρος, τὸ δὲ πνεῦμα ἀένναον... Cf. sur ce texte Massuet, *Dissertatio de Irenaei Doctrina*, (*PG*, VII, p. 313-314).

Le saint Docteur expose l'action progressive de Dieu sur l'homme : entre Dieu et l'homme, la distance est infinie; c'est toute la distance qui sépare l'être non produit (ἀγέννητος) des créatures (τὰ γεγεννημένα) ; peu à peu, par son Verbe qui s'incarne, par son Esprit qu'il répand sur l'humanité, Dieu élève les hommes vers sa perfection :

"Le Père se complaît et ordonne, le Fils opère et crée, l'Esprit nourrit et accroit, et l'homme doucement progresse et monte vers la perfection, c'est-à-dire se rapproche du Dieu non produit; car celui qui n'est pas produit est parfait, et celui-là c'est Dieu."

Une fois de plus on saisit là ces deux catégories d'êtres, qu'un abime sépare : d'un côté, le Dieu non produit et parfait; de l'autre, les créatures qui, par le fait même qu'elles sont créées, sont nécessairement imparfaites; or l'Esprit-Saint est vraiment au rang de Dieu, comme nous le lisions tout à l'heure, et la preuve en est son action sanctificatrice qui rapproche les hommes de Dieu. Dès l'origine et par essence, le Père, le Fils et l'Esprit sont établis dans cette perfection immuable; ils y appellent les hommes par grâce et ils les soulèvent peu à peu vers ce terme infiniment distant.

IV. — *Les processions divines. Le Fils*

Cette vie divine n'est pas possédée au même titre par les trois personnes divines; le Père en est la source, de qui le Fils et l'Esprit la reçoivent.

Le Fils procède du Père par génération : c'est là pour Irénée une donnée incontestable; il l'affirme avec énergie, mai is ne veut pas la dépasser. Il repousse avec indignation la témérité des spéculations gnostiques :

II, 13, 8 (747) : "Ils disent que Logos et Zoé, qui ont construit le plérôme, ont été émis par le Nous; et concevant l'émission du Logos, c'est-à-dire du Verbe, d'après ce qui se passe dans l'homme, ils font sur Dieu des conjectures téméraires, croyant faire une grande découverte en disant que le Logos a été émis par le Nous; chacun sait du reste qu'on peut ainsi parler du logos humain; mais en celui qui est le Dieu suprême, qui est tout entier Nous et tout entier Logos, comme nous l'avons dit, qui n'a rien d'antérieur ni de postérieur, rien qui vienne d'un autre, mais qui tout entier demeure égal, semblable et unique, on ne peut plus imaginer semblable émission... En quoi donc le Verbe de Dieu, ou plutôt Dieu lui-même, puisqu'il est Verbe, se distingera-t-il du verbe humain, s'il est engendré de la même façon et selon le même mode d'émission?" Cf. *ib.*, 3 (743).

II, 28, 4-6 (807-809) : "Chez nous le verbe n'est pas émis en une fois, comme il est conçu; mais par parties, selon que la langue peut le traduire. Dieu, au contraire, étant tout entier Raison et tout entier Logos, dit ce qu'il pense et pense ce qu'il dit. Car sa pensée, c'est son Logos; son Logos, c'est sa Raison; et la Raison qui renferme tout c'est le Père lui-même. Celui donc qui parle de la raison de Dieu, et qui prête à cette raison une émission qui lui soit propre, fait de Dieu un composé, comme si Dieu était autre chose que la Raison suprême. Il parle de même du Logos, et le regarde comme la troisième émanation après le Père; il ignore donc sa grandeur, et il met un grand intervalle entre le Logos et Dieu. Le prophète dit en parlant de lui :

Qui racontera sa génération? Mais vous, vous avez deviné sa génération par son Père, vous avez appliqué au Verbe de Dieu l'émission du verbe humain, telle qu'elle se fait par la langue, et par un juste châtiment vous montrez que vous ne connaissez ni les choses humaines ni les choses divines... Si quelqu'un nous demande: Comment donc le Fils a-t-il été proféré par le Père? nous lui répondrons que cette prolation, ou génération, ou prononciation, ou révélation, ou enfin cette génération ineffable, de quelque nom qu'on veuille la nommer, personne ne la connaît: ni Valentin, ni Marcion, ni Saturnin, ni Basilide, ni les anges, ni les archanges, ni les principautés, ni les puissances, mais seulement le Père qui a engendré et le Fils qui est né. Puis donc que sa génération est ineffable, tous ceux qui prétendent expliquer les générations et les prolations ne savent pas ce qu'ils disent, quand ils promettent d'expliquer ce qui est ineffable. Que le verbe (humain) soit émis par la pensée et l'intelligence, tous les hommes le savent assurément. Ils n'ont donc pas fait une grande découverte, ceux qui ont inventé les émissions, et ils n'ont pas révélé un grand mystère en transportant au Verbe Fils unique de Dieu ce qui est compris par tout le monde; ils disent qu'il est ineffable, innommable et pourtant ils racontent sa naissance, comme s'ils en avaient été les accoucheurs (quasi ipsi obstetricaverint), en décrivent la prolation et la génération, en l'assimilant au verbe proféré humain."

Le lecteur ne nous reprochera pas d'avoir transcrit ces longs textes: ils intéressent grandement l'histoire de la théologie de la Trinité. L'insistance d'Irénée, la vivacité de son langage montrent assez le danger qu'il voit dans les prétentions téméraires qu'il repousse. A vrai dire, les gnostiques ne sont pas seuls ici visés; ils n'étaient point les seuls à exploiter les données de la psychologie, à transporter en Dieu l'analogie du verbe humain, de ce λόγος προφορικός qui choque si vivement l'évêque de Lyon; les apologistes l'avaient fait, ils le faisaient encore; Hippolyte et Tertullien, disciples pourtant d'Irénée, continueront à le faire après lui; plus tard, après saint Augustin, l'Église tout entière devait reprendre ces analogies et en tirer quelque lumière.

Il y eut donc peut-être quelque excès dans la sévérité du saint docteur; mais, hâtons-nous de le dire, s'il a poussé peut-être trop loin la défiance de la spéculation humaine, sa protestation était nécessaire et fut bienfaisante. Ne disons rien des imaginations gnostiques, dont la témérité est évidente; mais les tentatives des apologistes n'étaient pas non plus sans danger; et tout particulièrement cette théorie du double état du Verbe, λόγος ἐνδιάθετος, λόγος προφορικός, qui est plus directement visée par Irénée; ce n'est pas sans motif que les théologiens catholiques l'écarteront définitivement au temps des luttes anti-ariennes (40). Quand l'Église, plus tard, reviendra à ces analogies humaines, elle aura soin d'en effacer d'abord toutes ces imperfections, tout ce développement progressif qui est indigne de Dieu; elle reprendra volontiers les formules par lesquelles Irénée affirme la simplicité de l'acte divin: "En même temps que Dieu conçoit, il accomplit ce qu'il veut; en même temps qu'il le conçoit, il le veut; il est tout entier pensée, tout entier vouloir, tout entier intelligence, tout en-

(40) Rappelons cette formule de foi, contenue dans l'*Expositio fidei* attribuée à saint Athanase, 1 (*PG*, 25, 210): πιστεύομεν εἰς... ἕνα μονογενῆ Λόγον... Λόγον δὲ οὐ προφορικόν, οὐχ ἐνδιάθετον... Cf. Athanas., *orat.* II, 35 (26, 221 *BC*).

tier lumière, tout entier vision, tout entier ouïe, tout entier source de tous les biens" (41); ou encore: "Dieu est tout entier intelligence et tout entier Verbe; ce qu'il conçoit, il le dit; ce qu'il dit, il le conçoit. Car sa pensée, c'est son Verbe, et son Verbe est son intelligence, et l'intelligence qui renferme tout, c'est le Père. Celui donc qui parle de l'intelligence de Dieu, et qui prête à cette intelligence une prolation propre, affirme qu'il est composé, comme si Dieu était une chose et l'intelligence souveraine autre chose" (42).

Cette réserve d'Irénée apparaît encore dans les textes où il condamne la curiosité de ceux qui essaient de scruter la vie divine avant la création du monde:

II, 28, 3 (807): "Si l'on demande: Avant de faire le monde, que faisait Dieu? nous disons que la réponse appartient à Dieu. L'Écriture nous enseigne que ce monde est une œuvre parfaite de Dieu, et qu'il a commencé dans le temps; mais aucun texte de l'Écriture ne nous dit ce que Dieu a fait auparavant. Donc la réponse appartient à Dieu, et il ne faut pas vouloir imaginer des émanations folles, téméraires, blasphématoires et, dans l'orgueil d'avoir découvert l'origine de la matière, en venir à condamner Dieu, l'auteur de l'univers."

Ces condamnations visent les gnostiques: ce sont eux qui, en imaginant leur Plérôme, inventent "ces émanations folles, téméraires et blasphématoires", mais l'horreur de ces blasphèmes inspire au saint docteur une si grande défiance qu'il penserait violer le secret de Dieu en scrutant le mystère intime de sa vie. Encore une fois cette réserve peut être jugée excessive, et saint Augustin fera une œuvre éminemment bienfaisante en reprenant cette question écartée par Irénée; mais, pour porter sans péril ses regards si haut, il fallait le génie d'Augustin, il fallait aussi une tradition théologique déjà mûrie par quatre siècles d'efforts (43).

(41) I, 12, 2 (572) texte cité par saint Epiphane: ὅς ἅμα τῷ νοηθῆναι καὶ ἐπιτετέλεκε τοῦθ' ὅπερ ἠθέλησε, καὶ ἅμα τῷ θελῆσαι καὶ ἐννοεῖται τοῦθ' ὅπερ καὶ ἠθέλησε, τοῦτο ἐννοούμενος ὃ καὶ θέλει, καὶ τότε θέλων ὅτε ἐννοεῖται, ὅλος ἔννοια ὤν, ὅλος θέλημα, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς, ὅλος ὀφθαλμός, ὅλος ἀκοή, ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν.

Cf. II, 13, 3 (744): "Multum distat omnium Pater ab his, quae proveniunt hominibus, affectionibus et passionibus: et simplex, et non compositus, et similimembrius, et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est; totus cum sit sensus, et totus spiritus, et totus sensualitas, et tota ennoea, et totus ratio, et totus auditus, et totus oculus, et totus lumen, et totus fons omnium bonorum".

(42) II, 28, 5 (808): "Deus autem totus exsistens mens, et totus exsistens Logos, quod cogitat, hoc et loquitur; et quod loquitur, hoc et cogitat. Cogitatio enim eius Logos, et Logos mens, et omnia concludens mens ipse est Pater. Qui ergo dicit mentem Dei, et prolationem propriam menti donat, compositum eum pronuntiat, tamquam aliud quiddam sit Deus, aliud autem principalis mens exsistens". On ne conclura pas de ce texte qu'Irénée efface toute distinction entre le Verbe et le Père; tous les théologiens reconnaissent que le Verbe est, par identité, l'intelligence divine, que le Père l'est aussi, et que cependant le Père n'est pas le Fils: in Deo omnia unum sunt ubi non obviat relationis oppositio. On peut donc dire avec Irénée: "Logos mens, et... mens ipse est Pater".

(43) Harnack, *DG.*, p. 585, juge sévèrement cette réserve d'Irénée et lui oppose la théologie gnostique de Valentin: "Die zweite Hypostase wird ebenso uranfänglich von Irenäus als Logos wie als Sohn gedacht, und eben jener Satz, dass der Logos von Anfang an den Vater offenbart habe, zeigt, dass jenes immer innerhalb der Sphäre der Offenbarung liegt. Der Sohn also ist vorhanden, weil es eine Offenbarung liegt (anders bei Valentin, der aus dem Princip der Liebe eine immanente Binität gefolgert hat; daran denkt

Quand il veut commenter le texte de saint Jean "Au commencement était le Verbe..." il se contente de dire: "Voici comment l'évangile selon Jean expose cette génération souveraine et glorieuse" (44).

Le Verbe est donc Fils de Dieu, Fils unique de Dieu, et cette filiation n'a pas son point de départ dans la conception virginale; elle appartient proprement au Verbe préexistant et, comme lui, elle est éternelle. D'ailleurs cette origine divine ne sépare point le Fils du Père; il est né du Père, et il reste dans le Père, de même que le Père est en lui: "Per Filium, qui est in Patre et habet in se Patrem, is qui est, manifestatus est Deus" (III, 6, 2. 861); "Deus... benedictionem escae et gratiam potus... per Filium suum donat humano generi... cum extra eum non sit, sed in sinu Patris exsistat... Patrem invisibilem exsistentem ille, qui in sinu eius est, Filius omnibus enarrat" (III, 11, 5-6. 883). "Ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo; et ipse a Patre glorificabatur" (IV, 14, 1. 1010).

Cette immanence réciproque du Père et du Fils est une des thèses caractéristiques de la théologie johannique (45); rien ne nous révèle mieux l'indissoluble unité de la vie divine.

La conséquence immédiate de cette doctrine, c'est la compréhension totale du Père par le Fils, comme du Fils par le Père. Pour les gnostiques, les éons inférieurs ignoraient les êtres divins supérieurs: Sophia s'était perdue dans son élan vers l'Abîme, et le Démiurge ignorait si bien tout le Plérôme, qu'il se croyait le seul Dieu. Dans l'étroite unité de la divinité, telle qu'Irénée la professe, de telles séparations, de telles ignorances ne peuvent même pas se concevoir:

Irenäus nicht)." Le texte auquel renvoie Harnack est un exposé du système de Valentin par Hippolyte, *Philos.*, VI, 29, 5; parlant de la vie du Père à l'origine des choses, il écrit: ἦν μόνος, ἠρεμῶν, ὡς λέγουσι, καὶ ἀναπαυόμενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ μόνος. ἐπεὶ δὲ ἦν γόνιμος, ἔδοξεν αὐτῷ ποτε τὸ κάλλιστον καὶ τελεώτατον, ὃ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ, γεννῆσαι καὶ προαγαγεῖν· φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν. ἀγάπη γάρ, φησίν, ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ ἀγαπώμενον. προέβαλεν οὖν καὶ ἐγέννησεν αὐτὸς ὁ Πατήρ, ὥσπερ ἦν μόνος, Νοῦν καὶ Ἀλήθειαν... Ce texte est en effet très intéressant, mais le système qu'il nous révèle est bien éloigné de la théologie chrétienne de la Trinité: ce Dieu solitaire veut avoir quelqu'un à aimer, et il engendre la première Dyade, l'Intelligence et la Verité; ces deux premiers Éons enfanteront à leur tour Logos et Zoé; puis Logos et Zoé émettent Anthropos et Ecclesia; et la vie divine continue à se propager par la Décade et la Dodécade. Au principe de tous ces développements, il y a une délibération et une décision libre de Dieu; tout cela se comprend bien dans un système où la vie divine se propage en se dégradant; mais c'est contradictoire de la Trinité divine, immanente, nécessaire et où tout est, au même titre, parfait et divin. On retrouve chez Irénée cette conception de Dieu produisant par bonté; mais il ne s'agit pas alors de la génération du Verbe; il s'agit de la création de l'homme: IV, 14, 1 (1010): "Igitur initio non quasi indigens Deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia".

(44) τὴν ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἡγεμονικὴν αὐτοῦ καὶ ἔνδοξον γενεὰν διηγεῖται, λέγων... (III, 11, 8. 887). Le latin porte: "illam, quae est a Patre, principalem et efficabilem et gloriosam generationem eius enarrat, dicens sic..."

(45) "Je suis dans le Père, et le Père est en moi" (XIV, 10; XVII, 21); "...croyez mes œuvres, afin que vous sachiez et que vous connaissiez que le Père est en moi et que je suis dans le Père" (X, 38). Cf. nos *Origines du Dogme de la Trinité*, p. 480.

"Le Logos n'ignore pas le Père, comme ils le prétendent; cette hypothèse pourrait avoir quelque vraisemblance s'il s'agissait d'une génération humaine, les enfants ignorant souvent leurs parents; mais dans le Logos du Père c'est absolument impossible. Car s'il a conscience d'exister dans le Père, il n'ignore point celui en qui il est, c'est-à-dire lui-même: Si enim exsistens in Patre cognoscit, hunc in quo est, *hoc est semetipsum,* non ignorat" (II, 17, 8. 765).

On ne conclura pas de ce texte à l'identité personnelle du Père et du Fils, — les passages que nous citions ci-dessus suffiraient à la démentir, — mais bien à l'unité de la substance divine: le Fils ne peut ignorer le Père sans s'ignorer lui-même; il connaît le Père comme il se connaît lui-même, jusqu'au fond.

Cette doctrine est affirmée avec plus d'énergie encore dans cette sentence d'un presbytre, rapportée par Irénée, IV, 4, 2 (982): "Le Père immense est mesuré par le Fils; car le Fils est la mesure du Père, puisqu'il le comprend. Bene, qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum: mensura enim Patris, Filius, quoniam et capit eum". Cette thèse est, pour toute la théologie de la Trinité d'une importance décisive (46); on aime à y reconnaître non seulement la foi personnelle de l'évêque de Lyon, mais une tradition antique (47).

Cette compréhension totale du Père par le Fils donnera toute sa valeur à la doctrine, si chère à Irénée, de la révélation du Père par le Fils; contentons-nous, en ce moment, d'en dégager les conséquences immédiates par rapport à l'égalité parfaite du Père et du Fils et à leur consubstantialité. Le fondement de cette doctrine c'est la parole du Seigneur si souvent citée par l'évêque de Lyon: "Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler" (48). Le Fils est donc le seul qui puisse faire connaître le Père, et cela à un double titre, parce qu'il le connaît pleinement, parce qu'il en est la manifestation vivante; le texte que nous venons de lire nous engage dans la première voie; d'autres nous ouvrent la seconde, particulièrement cette formule énergique et hardie où Irénée concentre sa pensée: "Ce qu'il y a d'invisible dans le Fils, c'est le Père; ce qu'il y a de visible dans le Père, c'est le Fils: invisibile Filii Pater, visibile autem Patris Filius" (49). Ce double aspect du rôle révélateur du Fils de Dieu nous apparaît également dans l'évangile, en particulier chez saint Jean: Jésus est le témoin

(46) Cf. Petau, *De trinitate*, praef., III, 2: "Tanta est horum verborum maiestas et dignitas, ut ad commendandam Patris et Filii omni ex parte absolutam aequalitatem, instar sit amplissimi voluminis. Nam, si immensus est Pater et infinitus, et hunc tamen capit ac metitur Filius, adaequari hunc cum illo necesse est, ac perinde infinitum et immensum esse. ut cum extra infinitum nihil sit, nihil prorsus desit ei, qui mensura est infiniti".

(47) On a voulu reconnaître Papias dans ce presbytre; il est impossible de réfuter, mais aussi de démontrer cette conjecture; ici, comme presque toujours chez Irénée, on ne peut identifier le presbytre dont il rapporte les paroles.

(48) Sur les différentes formes que revêt cette citation dans les livres de saint Irénée, cf. *Origines du Dogme de la Trinité*, p. 546..

(49) IV, 6, 6. 989. "Per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum Pater ostendebatur, etiamsi non omnes similiter credebant ei; sed omnes viderunt in Filio Patrem: invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius". C'est à propos de l'incarnation que cette relation est ici affirmée; mais l'incarnation elle-même n'est que le terme su-

fidèle et parfait qui, sachant tout du Père, peut seul nous le faire connaître; mais il est aussi la révélation vivante du Père: "Qui me voit, voit mon Père". On se gardera d'interpréter cette doctrine d'Irénée en ce sens que le Fils serait naturellement visible et connaissable, tandis que le Père serait nécessairement hors de notre portée; le saint Docteur enseigne, tout au contraire, que le Verbe est naturellement invisible: "Verbum naturaliter quidem invisibilem, palpabilem et visibilem in hominibus factum" (50); c'est "par l'incarnation" seulement que le Fils de Dieu a été "rendu visible" (*Dém.*, 84). On est donc ici bien loin d'un subordinatianisme qui prêterait au Fils de Dieu une divinité amoindrie que nos sens pourraient atteindre; mais on retrouve la théologie paulinienne et johannique: le Fils splendeur du Père, son image, l'empreinte de sa substance; par lui seul le Père peut être révélé et manifesté. Et tout cela nous ramène à la même conclusion: si l'immensité du Père peut être entièrement saisie par le Fils, c'est que le Fils, lui aussi, est immense; si l'on peut appeler le Père "invisibile Filii", et le Fils, "visibile Patris", c'est que dans l'un et l'autre c'est la même divinité, mystérieuse dans le Père, manifestée dans le Fils (51).

Cette existence du Fils dans le Père, du Père dans le Fils, est éternelle: c'est une doctrine mainte fois affirmée par Irénée:

II, 25, 3 (799) rappelant aux gnostiques téméraires l'infinie distance qui les sépare de Dieu: "Si l'on ne peut découvrir la solution de tous les problèmes, qu'on pense que l'homme est infiniment inférieur à Dieu... Car tu n'es pas increé, o homme, tu n'as pas toujours coexisté à Dieu comme son propre Verbe..."

II, 30, 9 (823): "Le Fils, qui coexiste toujours au Père, dès l'origine révèle le Père aux anges, aux archanges, aux puissances, aux vertus, à tous ceux à qui Dieu veut se révéler."

III, 18, 1 (932): "Nous avons prouvé à l'évidence que dès l'origine le Verbe existe auprès de Dieu... Ainsi nous avons imposé silence à ceux qui disent: Si le Christ est né, c'est donc qu'il n'était pas auparavant. Car nous avons prouvé qu'il n'a pas alors commencé d'être, puisqu'il existe toujours près du Père".

IV, 13, 4 (1009): "Le Verbe de Dieu n'a pas recherché par indigence l'amitié d'Abraham, lui qui était parfait dès l'origine: Avant qu'Abraham fût, je suis, dit-il; mais c'était pour donner à Abraham la vie éternelle".

prême d'une série de manifestations qui remontent à la création du monde, et même au-delà; ce n'est que par l'incarnation, ou, du moins, en vue de l'incarnation que le Fils est devenu visible; mais, d'autre part, l'incarnation convenait particulièrement à la personne du Fils, révélateur du Père.

(50) IV, 24, 2. 1060. Cf. V, 1, 2. 1122. On reconnait ici la doctrine, et même les expressions, de saint Ignace d'Antioche, *ad Polyc.*, III, 2.

(51) Cf. Harnack, *DG*, I, p. 584: "Im Sinne des Irenäus wird man zu sagen haben: der Logos (ebenso der Geist) ist die Offenbarungshypostase des Vaters, "die Selbstoffenbarung des selbstbewussten Gottes", und zwar die ewige Selbstoffenbarung; denn nach Irenäus hat der Sohn *immer* mit Gott existirt, hat *immer* den Vater offenbart und hat *immer* in sich die *volle* Gottheit offenbart, d. h. er ist Gott von Art, *wahrer* Gott und es besteht kein Unterschied des Wesens zwischen ihm und Gott, da er das Sichtbare des Vaters ist, wie der Vater das Unsichtbare des Sohnes". Dans la page suivante, Harnack restreint considérablement la portée de ce paragraphe; ces restrictions nous semblent injustifiées; les lignes transcrites ci-dessus sont, au contraire, l'interprétation fidèle de la théologie d'Irénée.

Un peu plus bas, est affirmée au même titre l'éternité du Fils et du Saint-Esprit:

IV, 20, 1 (1032): "Dieu a toujours avec lui son Verbe et sa Sagesse, le Fils et l'Esprit..."

et il revient sur cette thèse pour la prouver:

Ib., 3 (1033): "Nous avons longuement démontré que le Verbe, c'est-à-dire le Fils, a toujours été avec le Fils. Quant à la Sagesse, qui est l'Esprit, elle était aussi auprès de lui avant la création du monde; Salomon l'a dit: "Dieu par sa Sagesse a établi la terre..." et encore: "Dieu m'a créée comme le principe de ses voies, il m'a établie avant les siècles..."

Cette éternité des personnes divines est affirmée avec autant d'insistance dans la *Démonstration*:

10. "Ce Dieu est glorifié par son Verbe, qui est son Fils éternel, et par l'Esprit-Saint, qui est la Sagesse du Père de tous".

30. "Les prophètes annonçaient dans leurs oracles la manifestation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, en disant que... selon l'esprit il serait Fils de Dieu, étant au commencement auprès de son Père, engendré avant toute la constitution du monde, et manifesté à l'univers comme homme à la fin des temps..."

43. "Il faut croire particulièrement qu'il y a un Fils de Dieu et qu'il existe non pas seulement au moment où il va apparaître au monde, mais même avant la création du monde... Pour Dieu, en effet, le Fils était au commencement avant la création du monde, mais pour nous, c'est depuis qu'il nous est apparu. Auparavant pour nous il n'était pas, car nous ne le connaissions pas (52). Et c'est pour cela que son disciple Jean, nous déclarant qu'il est le Fils de Dieu, qu'il était auprès du Père avant que le monde fût, et que c'est par lui que les créatures existent, parle ainsi: Au commencement était le Verbe... Et il démontre évidemment que celui qui, au commencement, était le Verbe auprès du Père, celui par qui tout a été fait, c'est bien le même qui est son Fils."

V. — *Les Processions divines. Le Saint-Esprit*

Nous avons déjà reconnu la place qu'occupe le Saint-Esprit auprès du Père et du Fils: il est distinct d'eux, et comme eux il est Dieu et il est éternel. Quand il énumère les personnes divines, Irénée, respectueux de la foi traditionnelle, nomme toujours en premier rang le Père, puis le Fils, puis le Saint-Esprit; ainsi *Dém.*, 6:

(52) Cette pensée est empruntée à saint Justin qui l'a formulée à propos du baptême du Christ (*Dial.*, 88, 8); Justin s'en servait pour interpréter la voix du ciel qu'il assimilait au texte du Ps. II, 7: "Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui": "Le Père déclarait qu'il était engendré pour les hommes du jour où on devait commencer à le connaître". Cette exégèse, un peu forcée, ne se retrouve pas chez Irénée.

"Voici l'enseignement méthodique de notre foi...: Dieu le Père...: c'est le premier article de notre foi. Quant au second article, le voici: c'est le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu... Quant au troisième article, c'est le Saint-Esprit, qui a parlé par les prophètes, a enseigné à nos pères les choses divines et a conduit les justes dans la voie de la justice; c'est lui qui, dans la plénitude des temps, a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité, tandis que Dieu renouvelait l'homme sur toute la terre."

On remarquera aussi dans ce texte le caractère nettement personnel de l'Esprit: il prophétise, il enseigne, il conduit (53). Il a ce même caractère dans sa vie intime, en Dieu: comme le Verbe et avec lui il glorifie le Père (*Dém.*, 10); il le conserve dans toute son action ici-bas (54).

Il faut reconnaître toutefois que, chez Irénée comme chez ses devanciers, la théologie du Saint-Esprit est notablement moins développée et moins précise que celle du Fils. Cette demi-obscurité vient, en partie, de la nature des questions soulevées au second siècle autour du dogme chrétien: elles intéressent directement l'unité divine, la préexistence et la divinité du Christ; elles laissent de côté, pour la plupart, la personne du Saint-Esprit. L'effort des apologistes avait été consacré à démontrer aux Grecs et aux Juifs la personnalité distincte du Verbe divin, son rôle dans le monde, son incarnation; Irénée était surtout préoccupé de réfuter Marcion et les gnostiques, de leur prouver que le Démiurge était le Dieu souverain et que les éons du plérôme n'étaient que des chimères; toutes ces controverses laissaient hors de cause la divinité du Saint-Esprit et sa personnalité (55).

Ces considérations, tirées des circonstances, n'ont cependant ici qu'une importance secondaire: la construction doctrinale d'Irénée déborde de beaucoup le champ de la controverse; si, dans cette question du Saint-Esprit, sa théologie reste, pour ainsi dire, à fleur de sol, c'est que la révélation lui fournit peu de

(53) Et en même temps l'Esprit est décrit comme "répandu sur l'humanité"; nous avons remarqué dès l'origine ce double caractère de l'Esprit, personne et don (*Origines du Dogme de la Trinité*, p. 348...); il persistera dans toute la tradition.

(54) C'est lui "qui a révélé les économies du Père et du Fils en chaque génération parmi les hommes" (IV, 33, 7. 1077). Cette personnalité est particulièrement rendue évidente par le parallélisme fréquemment établi par Irénée entre les personnes divines: "Spiritu praeparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante" (IV, 20, 5. 1035); "per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem" (V, 36, 2. 1223); ou encore par les relations réciproques des personnes divines dans l'œuvre du salut, par exemple le Fils, figuré par le bon Samaritain, confie l'humanité meurtrie au Saint-Esprit, représenté par l'hôtelier de la parabole: III, 17, 3 (930).

(55) Cf. J. A. Robinson, *The Demonstration*, introduction, p. 61: "The concern of Irenaeus, as of Justin before him, is with the Father and the Son; and he writes always with the heresy of Marcion in the back of his mind. It would seem as though no question of the Deity of the Holy Spirit occurred to him. The Spirit was the Spirit of God and the Spirit of Christ. It was necessary to insist that "that which is begotten of God is God": the Godhead of the Son required proof. But to say that "the Spirit of God" is truly God would have been to him a tautology. The thought of the Spirit as God did not as yet involve any such distinction as could seem to conflict with the Unity of the Deity."

matériaux. L'incarnation du Fils de Dieu a mis sa personne en pleine lumière, il nous est apparu lui-même; l'Esprit-Saint ne se manifeste à nous que par son action ou encore par ce que le Christ ou les hommes inspirés de Dieu nous révèlent à son sujet. Naguère, en étudiant les origines du dogme, nous avons constaté cette différence essentielle et les conséquences qu'elle entraîne: chez les grands apôtres eux-mêmes, chez saint Paul et chez saint Jean, la théologie du Saint-Esprit est beaucoup moins précise et moins riche que la théologie du Fils de Dieu; et, de plus, elle s'éclaire surtout des reflets de la lumière du Christ; l'Esprit est "un autre Paraclet" (56): ce que nous pouvons saisir de sa personne et de son action est entrevu principalement par analogie avec la personne et l'action du Seigneur Jésus. Ces conditions primitives de la révélation chrétienne commandent tout le développement du dogme; la théologie d'Irénée en porte nettement le caractère; si on la compare à celle de ses devanciers, Pères apostoliques ou apologistes, on y reconnaît un grand progrès; mais si on la replace dans l'ensemble de la construction doctrinale dont elle fait partie, on doit avouer qu'elle en est la partie la plus obscure, la moins fermement dessinée.

Les textes que nous avons relus nous ont enseigné que le Fils reçoit la divinité du Père par génération: l'Esprit lui aussi tire son origine du Père (57). mais nulle part il n'est dit engendré par le Père; cette réserve, certainement intentionnelle, est d'autant plus notable que cette génération pouvait sembler suggérée par certains passages des livres sapientiaux qu'Irénée interprète du Saint-Esprit (58).

L'Esprit dépend aussi du Fils; on le voit par les textes nombreux qui décrivent l'action du Christ donnant l'Esprit-Saint à ses fidèles ou le répandant sur eux (59). Venant du Père et du Fils ou, comme le diront le plus souvent les Pères grecs, du Père par le Fils, l'Esprit est comme le cachet divin qui grave

(56) *Origines du Dogme de la Trinité*, p. 402..., et 491...

(57) Cette origine n'est pas décrite en elle-même; on l'atteint dans ce qui est dit de la mission du Saint-Esprit ou encore de son ministère dans l'œuvre de la création: V, 12, 2 (1152); I, 22, 1 (670), etc., cf. *infra*, p. 123...

(58) En particulier par *Prov.*, 8, 25, cité par Irénée (IV, 20, 3. 1033) pour prouver l'éternité du Saint-Esprit: "...ante omnes autem colles genuit me". Saint Théophile qui, vers la même date, identifie lui aussi la Sagesse avec l'Esprit, est moins réservé qu'Irénée et représente parfois cette Sagesse comme engendrée par Dieu: *Ad Autolycum*, I, 3: σοφίαν ἐὰν εἴπω, γέννημα αὐτοῦ λέγω. II, 10: ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων. De même l'auteur des *Recognitiones*, I, 69 (*PG*, I, 1245). Cinquante ans après Irénée, quand Origène écrira le *Peri Archon*, il classera parmi les questions libres et encore incertaines celle de savoir si l'Esprit a été engendré.

(59) III, 24, 1 (966): "communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus"; V, 18, 2 (1173): "Ipse (Spiritus) est aqua viva, quam praestat Dominus in se recte credentibus". On peut comparer, per exemple, III, 12, 1 (893) où Irénée, interprétant Joel, II, 28, attribue la mission du Saint-Esprit à Dieu le Père, et *ib.*, 11, 9 (891) où, rappelant le texte de saint Jean, il l'attribue au Christ.

sur ceux qu'il sanctifie l'empreinte du Père et du Fils (60); cette figure très expressive deviendra traditionnelle dans la théologie grecque (61).

Un autre symbole également cher aux Pères grecs est celui de l'onction ou du chrême; s'inspirant du Psaume XLIV, 8, d'Isaïe, LXI, 1, ou des Actes, X, 38, ils aiment à reconnaître le Saint-Esprit lui-même dans l'onction messianique reçue par le Christ, au moment de son incarnation, ou encore dans l'onction royale que le Père, de toute éternité, confère à son Fils (62). Cette théologie s'épanouit déjà chez saint Irénée: pour lui, comme pour saint Basile, le nom

(60) III, 17, 3 (930) dans l'interprétation de la parabole du Bon Samaritain: "Commendante Domino Spiritui Sancto suum hominem, qui inciderat in latrones, cui ipse misertus est, et ligavit vulnera eius, dans duo denaria regalia, ut per Spiritum imaginem et inscriptionem Patris et Filii accipientes, fructificemus creditum nobis denarium". C'est le même sens qu'offre la traduction latine de IV, 7, 4 (993): Dieu n'a pas besoin du ministère des anges; "ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus Sanctus". Massuet note sur ce texte: "putem vocem αὐτοῦ male ab interprete redditam fuisse per *sua*: verti debuisset *eius* ut nimirum figuratio ad progeniem seu Filium referatur". Cette interprétation, adoptée par Harvey et par beaucoup d'autres exégètes ou théologiens, est possible, mais ne s'impose pas, car l'Esprit-Saint peut être appelé par Irénée "figuratio Patris", cf. n. 61; c'est ainsi que l'entend le *Thesaurus linguae latinae, s. v. figuratio*, p. 739, l. 56. Loofs, *Paulus von Samosata*, p. 221, n. 1, maintient aussi "figuratio sua", mais interprète *figuratio* au sens actif: "figuratio ist aktivisch aufzufassen, vgl. V, 9, 1: "altero figurante, qui est spiritus". Cette dernière traduction me paraît improbable: si on se reporte au *Thesaurus*, on constate que *figuratio* peut avoir le sens actif, mais seulement pour signifier l'action et non pas l'agent: par exemple Lactance, *Inst.* 7, 14, 3: "figuratio terreni hominis". Chez Irénée, on le trouve assez souvent (I, 14, 1; I, 15, 3; II, 7, 6 et 7), jamais au sens que lui prête Loofs. Enfin la traduction latine ne concorde pas ici avec l'arménien qui, au lieu de *figuratio*, lit "ses mains". Il est donc plus prudent de laisser de côté ce texte.

(61) Athanase, *Ad Serapionem*, I, 23 (*PG*, 26, 584-585) et III, 3 (628-629). Il faut remarquer toutefois que les théologiens grecs, à partir du IVe siècle, enseignent communément que le Fils est l'image (ou l'empreinte) du Père, et le Saint-Esprit l'image du Fils; cf. Petau, *De trinitate*, VII, 7; Th. de Régnon, III, p. 320... C'est de cette tradition grecque que s'autorisent Massuet et ceux qui l'ont suivi pour corriger *figuratio sua*, dans le texte étudié à la note précedente, en *figuratio eius;* mais rien ne prouve que l'usage d'Irénée soit, en ce point, semblable à celui d'Athanase; le texte cité ci-dessus (III, 17, 3) semble plutôt suggérer le contraire: l'Esprit imprime l'image du Père et du Fils.

(62) Basile, *De Spiritu Sancto*, 12, 28 (*PG*, 32, 116): pour montrer que dans le baptême au nom du Christ se trouve implicitement l'invocation de la Trinité: ἡ γὰρ τοῦ Χριστοῦ προσηγορία τοῦ παντός ἐστιν ὁμολογία· δηλοῖ γὰρ τόν τε χρίσαντα θεόν, καὶ τὸν χρισθέντα υἱόν, καὶ τὸ χρίσμα τὸ πνεῦμα; Basile confirme cette interprétation par *Act.*, X, 38; Isai., LXI, 1; Psalm. XLIV, 8. Saint Grégoire de Nysse prouve semblablement qu'on ne peut confesser le Christ sans croire au Saint-Esprit: πῶς γὰρ ὁμολογήσει Χριστόν, ὁ μὴ συνεπινοῶν τῷ χρισθέντι τὸ χρίσμα; et, développant sa pensée, il montre que le Saint-Esprit est, par essence. l'onction royale et la royauté du Fils de Dieu: "Si le Fils est roi par nature, et si l'onction est le symbole de la royauté, ne voyez-vous pas la conséquence? C'est que l'onction n'est pas chose étrangère au roi par nature, que le Saint-Esprit n'est pas ajouté à la Trinité comme un élément hétérogène et de surcroit. Le Fils est roi; la royauté vivante, substantielle et subsistante est le Saint-Esprit, par qui le Fils est oint et est Christ et roi de tous les êtres..." (*Advers. Macedon.*, 15-16. *PG*, 45, 1320-1321). On trouvera la traduction intégrale de ce beau texte dans le P. de Régnon, IV, p. 403.

Saint Athanase (*Ad Serapionem*, I, 23. *PG*, 26, 584-585 et III, 3. ib., 628-629) a étudié aussi cette caractéristique de l'Esprit: χρίσμα, onction ou chrême; mais, conformément au mouvement général de sa théologie, il montre comment par l'Esprit le Verbe oint tous les êtres: τὸ πνεῦμα χρίσμα καὶ σφραγίς ἐστιν, ἐν ᾧ χρίει καὶ σφραγίζει πάντα ὁ λόγος; le Fils de Dieu apparaît ici comme conférant l'onction; chez Irénée et les Cappadociens, comme la recevant.

même du Christ évoque le souvenir des trois personnes divines et de leur action commune: "In Christi enim nomine subauditur qui unxit, et ipse qui unctus est, et ipsa unctio in qua unctus est. Et unxit quidem Pater, unctus vero Filius. in Spiritu, qui est unctio; quemadmodum per Isaiam ait sermo: "Spiritus Dei super me, propter quod unxit me"; significans et ungentem Patrem, et unctum Filium, et unctionem, qui est Spiritus" (III, 18, 3. 934). Cette interprétation du nom du Christ est chère à notre Docteur, et on la rencontre plus d'une fois dans ses œuvres (63). On trouve aussi chez lui cette onction éternelle conférée au Fils par le Père, et identifiée, elle aussi, avec l'Esprit-Saint:

Démonstration, 47, dans un commentaire du Ps. XLIV, 8: "Puisqu'il est Dieu, en effet, le Fils doit recevoir du Père, c'est-à-dire de Dieu, le trône éternel du ciel et être sacré de l'huile d'onction, bien plus que ses compagnons. L'huile de l'onction, c'est l'Esprit répandu sur lui; et ses compagnons, ce sont les prophètes, les justes, les apôtres, et tous ceux qui reçoivent la participation à son royaume."

On a prétendu que cette interprétation symbolique mettait en péril la personnalité du Saint-Esprit (64); si ce grief était fondé, il atteindrait non seulement Irénée, mais Athanase, Basile, Grégoire de Nysse. Cette personnalité n'est pas plus méconnue dans cette distinction des trois termes, *ungens, unctus, unctio,* qu'elle ne le sera dans l'analyse augustinienne de ces trois autres éléments: *amans, amatus, amor* (65). De telles analogies sont sans doute très lointaines; aussi n'ont-elles pas la prétention de nous révéler jusqu'au fond l'impénétrable mystère; elles marquent du moins l'effort de la foi cherchant à comprendre et s'aidant, pour cela, des indications que suggèrent les livres saints.

D'autres noms, donnés à l'Esprit-Saint, décrivent son action plutôt que sa nature intime ou ses relations avec les deux autres personnes: c'est le Paraclet (66), c'est le don (67), c'est l'eau vive (68) ou la rosée de

(63) III, 6, 1 (860-861) commentant Ps. XLIV, 8: "Utrosque (Patrem et Filium) enim Dei appellatione signavit Spiritus, et eum qui ungitur, Filium, et eum qui ungit, id est Patrem". III, 9, 3 (871): "Qui assumpsit carnem et unctus est a Patre Spiritu..." *Démonstration,* 53: "Il est appelé Christ parce que, par son moyen, le Père a oint et orné toutes choses, et qu'à son avènement comme homme, il a été oint par Dieu et par l'Esprit de son Père. C'est d'ailleurs ce qu'il dit lui-même à son propre sujet par la bouche d'Isaïe: L'Esprit de Dieu est sur moi; c'est pourquoi il m'a oint pour prêcher aux pauvres". Le début de ce dernier texte est, comme beaucoup d'autres passages de la *Démonstration,* inspiré par Justin, *Apol.* II, 6, 3: Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρίσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται. La fin en est indépendante et ajoute à la première interprétation, empruntée à Justin, une deuxième propre à Irénée.

(64) Harnack, *DG,* I, p. 587, n. 1: "Die Persönlichkeit des Geistes zerfliesst dem Irenäus, z. B. III, 18, 3: unguentem Patrem et unctum Filium et unctionem, qui est Spiritus".

(65) Augustin, *De Trinitate,* VIII, 10. Au livre suivant (IX, 2...), on trouve une critique de cette analogie.

(66) III, 17, 3 (930).

(67) III, 6, 4 (863); V, 18, 2 (1173); III, 17, 2 (930).

(68) V, 18, 2 (1173): "Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput Ecclesiae; in omnibus autem nobis Spiritus, et ipse est aqua viva, quam praestat Dominus in se recte credentibus..." III, 17, 2 (930): "...Dominus

Dieu (69); c'est le gage de notre salut (70); c'est encore l'échelle qui nous permet de monter jusqu'à Dieu (71). Dans la description de l'œuvre créatrice, le Fils et l'Esprit sont assez souvent représentés comme les mains de Dieu (72); une fois aussi l'Esprit-Saint est dit le doigt de Dieu (73); plus tard les Pères grecs se serviront parfois de cette image pour éclairer quelque peu la procession du Saint-Esprit: le Fils étant la main ou le bras de Dieu, le Saint-Esprit, qui est le doigt, procède du Père par le Fils (74): tout ce développement n'apparaît pas encore chez saint Irénée.

Tous les traits que nous venons de relever reparaîtront plus tard, avec un relief plus énergique, chez les Pères du IVe et du Ve siècle; à qui les considère d'ensemble, la théologie du Saint-Esprit chez Irénée apparaît déjà comme l'esquisse de ce que sera plus tard la dogmatique grecque; c'est lui vraiment qui en a arrêté les éléments essentiels et en a fixé le caractère. Il est cependant dans cette construction certaines parties d'importance secondaire que la tradition ne retiendra pas.

On remarque surtout l'identification de la Sagesse, non pas avec le Verbe

pollicitus est mittere se Paracletum, qui nos aptaret Deo. Sicut enim de arido tritico massa una fieri non potest sine humore, neque unus panis; ita nec nos multi unum fieri in Christo Iesu poteramus, sine aqua quae de caelo est. Et sicut arida terra, si non percipiat humorem, non fructificat; sic et nos, lignum aridum exsistentes primum, numquam fructificaremus vitam, sine superna voluntaria pluvia. Corpora enim nostra per lavacrum illam, quae est ad incorruptionem, unitatem acceperunt; animae autem per Spiritum. Unde et utraque necessaria... miserante Domino nostro Samaritanae... et ostendente ei et pollicente aquam vivam ut ulterius non sitiret..." Sur le symbolisme de l'eau vive dans la patristique grecque cf. Th. de Régnon, IV, p. 391-400.

(69) III, 17, 3 (930): interprétant le miracle de la toison de Gédéon: "prophetans... non iam habituros eos a Deo Spiritum Sanctum... in omni autem terra fieri ros, quod est Spiritus Dei, qui descendit in Dominum,... quem ipsum iterum dedit Ecclesiae... Quapropter necessarius nobis est ros Dei, ut non comburamur..."

(70) III, 24, 1 (966): l'Église est comme un vase contenant le dépôt de l'Esprit, "et in eo disposita est communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus, arrha incorruptelae, et confirmatio fidei nostrae, et scala ascensionis ad Deum". V, 8, 1 (1141): "...pignus hoc habitans in nobis iam spirituales efficit, et absorbetur mortale ab immortalitate..."

(71) III, 24, 1 (supra, n. 70).

(72) V. *infra*, p. 123...

(73) *Démonstration*, 26: "Par le doigt de Dieu il faut entendre ce qui est étendu par le Père dans le Saint-Esprit". Sur ce texte fort obscur le P. Barthoulot note: "Saint Irénée dit bien plusieurs fois ailleurs que le Fils et le Saint-Esprit sont les deux mains de Dieu, mais non pas que le Saint-Esprit est le doigt de Dieu. Il ne semble donc pas que notre auteur ait ici en vue la procession du Saint-Esprit. Rapprochant les deux passages de saint Matthieu, XII, 28 ("par l'Esprit de Dieu") et de saint Luc, XI, 20 ("par le doigt de Dieu"), il parle plutôt de la puissance de Dieu, symbolisée par le doigt, agissant par et dans le Saint-Esprit". J. A. Robinson a rapproché de ce texte deux passages des *Homélies Clémentines* qui l'éclairent en effet quelque peu en nous aidant à comprendre cette métaphore de l'"extension": Hom. XVI, 12 (*PG*, II, 373): εἷς ἐστὶν ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπών· ποιήσωμεν ἄνθρωπον. ἡ δὲ σοφία, ᾗ ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν, ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ, ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ, ὡς χείρ, δημιουργοῦσα τὸ πᾶν... καὶ μονὰς οὖσα τῷ γένει δυάς ἐστιν. κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται. ὥστε ἑνὶ θεῷ, ὡς γονεῦσιν, ὀρθῶς ποιῶ τὴν πᾶσαν προσαναφέρων τιμήν. II, 22 (292): τὸ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ τὰ ὅλα τοῦ πεποιηκότος θεοῦ τὴν ἀρχὴν τῆς ἐκτάσεως ἔχει... τὸ πνεῦμα ὥσπερ χεὶρ αὐτοῦ τὰ πάντα δημιουργεῖ.

(74) Cf. Th. de Régnon, IV, p. 69.

de Dieu, mais avec l'Esprit-Saint. Sur ce point les textes d'Irénée sont assez nombreux, et ils sont formels (75). Si on considère en eux-mêmes les livres sapientiaux, on n'est pas fort surpris de cette identification: la théologie de la Trinité est dans ces livres très obscure encore et très incomplète: auprès de Dieu le Père la Sagesse seule apparaît, et dans sa personnalité encore mal définie certains traits semblent la rapprocher de l'Esprit-Saint, tandis que les autres y font reconnaître le Verbe de Dieu (76).

Il faut observer toutefois que, quand Irénée composait ses ouvrages, la théologie de la Sagesse avait été éclairée par la doctrine des apôtres et par celle des premiers auteurs chrétiens: dans l'épître aux Corinthiens (I *Cor.*, I, 24) le Christ apparaît comme "la force et la sagesse de Dieu"; plus clairement encore dans l'épître aux Hébreux, les attributs de la Sagesse sont appliqués au Fils de Dieu: il est "le rayonnement de la gloire de Dieu et l'empreinte de sa substance" (77).

Enfin les textes des livres sapientiaux qu'Irénée applique au Saint-Esprit avaient été rapportés par saint Justin au Verbe de Dieu (78). Quand on se rappelle la vénération que l'évêque de Lyon avait pour le saint martyr, la fidélité avec laquelle il le suit, surtout dans la *Démonstration,* on est surpris de le voir, en cette question, se séparer de lui.

Il est probable qu'il fut entraîné vers cette interprétation divergente des livres sapientiaux par le désir de donner à sa théologie de l'Esprit-Saint une base scripturaire plus large; la personnalité de l'Esprit-Saint n'aparaissait dans l'Ancien Testament que dans un demi-jour très obscur (79); la doctrine de la

(75) II, 30, 9 (822): "hic Pater, hic Deus... qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et Sapientiam suam". III, 24, 2 (967): "Verbo suo confirmans et Sapientia compingens omnia". IV, 7, 4 (993): "Ministrat enim ei... Filius et Spiritus Sanctus, Verbum et Sapientia". IV, 20, 1 (1032): "Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus..." ib., 3 (1033): "Quoniam Verbum, id est Filius, semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait: Deus sapientia fundavit terram... et rursus: Dominus creavit me principium viarum suarum... et iterum: Cum pararet caelum, eram cum illo... 4. Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia". *Dém.*, 5: "C'est le Verbe qui pose la base,... et c'est l'Esprit qui procure à ces différentes forces leur forme et leur beauté; c'est donc avec justesse et convenance que le Verbe est appelé Fils, tandis que l'Esprit est appelé Sagesse de Dieu". 10. "Ce Dieu est glorifié par son Verbe, qui est son Fils éternel, et par l'Esprit-Saint, qui est la Sagesse du Père de tous".

(76) Cf. *Origines du Dogme de la Trinité,* p. 110-119 et surtout 118-119. La Sagesse est un esprit: *Sap.*, I, 6; IX, 17; probablement VII, 22 (cf. *Origines,* p. 117, n. 3); *Eccli.*, XXIV, 3 (ib.). De plus, la Sagesse est représentée à la fois comme une personne et comme un don (*Sap.*, IX, 1-2), ainsi que le sera l'Esprit-Saint.

(77) Cf. *Sap.*, VIII, 26 et *Origines,* p. 412...

(78) *Prov.*, VIII, 21... dans *Dial.*, 61, 3...; 129, 4. Cette identification du Verbe de Dieu et de la Sagesse se retrouve encore en d'autres passages de Justin: *Dial.*, 61, 1, 3; 62, 4; 100, 4; 126, 1. Cette identification est moins explicite, mais encore très apparente dans *Dial.*, 38, 2.

(79) En dehors des livres sapientiaux, les textes qui sont le plus souvent cités par Irénée au sujet de l'Esprit-Saint sont *Gen.*, I, 26 (faciamus hominem...), cf. *infra*, p. 124.

Sagesse faisait pressentir de plus près la révélation chrétienne; Irénée crut pouvoir éclairer par elle la théologie du Saint-Esprit.

Il n'était pas le seul, d'ailleurs, ni le premier, à s'engager dans ce sens. Vers la même date et probablement quelques années avant lui, saint Théophile avait insisté sur le rôle de l'Esprit-Saint dans la création (80) et l'avait, en quelques passages, identifié avec la Sagesse (81).

Entre Théophile et Irénée ce rapprochement s'impose, et tous les historiens l'ont marqué; mais ne peut-on pas remonter plus haut (82)? On peut s'aider pour cela des *Homélies Clémentines*: on y trouve l'identification de l'Esprit et de la Sagesse (83); on y trouve aussi cette expression si caractéristique des "mains de Dieu" qui ont façonné l'homme et qui ont créé le monde (84). Est-il téméraire de reconnaître là des traces d'une tradition orientale, syrienne ou palestinienne, où Théophile et Irénée auraient puisé? On comprendrait d'ailleurs que chez des chrétiens de langue syriaque ou araméenne l'identification de l'Esprit et de la Sagesse ait été suggérée par la forme féminine des mots (85).

et *Ps.* XXXII, 6 (Verbo Domini caeli firmati sunt et Spiritu oris eius omnis virtus eorum); *Dém.*, 5; cf. III, 8, 3 (868).

(80) Il faut remarquer que, chez Justin, Dieu crée tout par son Verbe; l'Esprit-Saint n'intervient pas dans la création.

(81) *Ad Autolycum*, I, 7: "Dieu a fait l'univers par son Verbe et par sa Sagesse. Car c'est par son Verbe que les cieux ont été établis, et c'est par son Esprit qu'est toute leur force"; on reconnaît ici le texte cité par Irénée, *Dém.*, 5. *Ib.*, II, 15: "Les trois jours qui ont précédé la création des luminaires sont des symboles de la Trinité, de Dieu, et de son Verbe, et de sa Sagesse. Et au quatrième symbole correspond l'homme, qui a besoin de la lumière, de telle sorte qu'il y a Dieu, le Verbe, la Sagesse, l'homme". Ces textes semblent très formels; mais ils ne doivent pas faire perdre de vue d'autres passages où Théophile paraît effacer toute distinction entre la Sagesse et le Verbe: I, 3; II, 10; dans ce dernier chapitre ces deux termes semblent tantôt identifiés, tantôt distincts. Toute cette doctrine a été analysée avec beaucoup de finesse par J. A. Robinson, dans son édition de la *Démonstration*, p. 53-59; il estime que, dans ces livres apologétiques adressés à un païen, Théophile s'est gardé de dévoiler entièrement le dogme chrétien: "He writes so clearly when he chooses, that we are almost forced to conclude that he is withholding the fuller doctrine with intentional reserve from one who still persists in his heathen beliefs" (p. 57). Quoi qu'il en soit de cette explication, il faut reconnaître que l'identification de la Sagesse et de l'Esprit est beaucoup moins ferme chez Théophile que chez Irénée.

(82) Loofs, qui a assez longuement discuté ce problème dans son livre sur *Paul de Samosate*, n'a pas remonté au-delà de Théophile et d'Irénée; il admet cependant que l'un et l'autre dépendent d'un théologien inconnu qui enseignait entre 150 et 170 (*l. l.*, p. 310).

(83) *Hom.*, XVI, 12; le texte est cité *supra*, n. 73.

(84) *Hom.*, II, 52 (*PG*, II, 112); III, 20 (124); cf. III, 34 (132); XX, 3 (449); II, 22 (292). Cf. *Recogn.*, VI, 7 (*PG*, I, 1351).

(85) Dans le livre d'Elkesai, qui a tant de rapports avec les *Homélies Clémentines*, l'Esprit était décrit comme un principe féminin, dont cet hérétique faisait la sœur du Christ: Hippol., *Philos.*, IX, 13, 3: τὸν μὲν ἄρσενα υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ θήλειαν καλεῖσθαι ἅγιον πνεῦμα. Cf. Épiphane, *Haer.* XIX, 4; 53, 1. Chez les hérétiques valentiniens, dont Irénée expose la doctrine, I, 4, 1 (480), Achamoth, c'est-à-dire le Sagesse (Hokhmah), est identifiée à la fois avec Σοφία et avec Πνεῦμα:... διὸ καὶ αὐτὴν τοῖς ἀμφοτέροις ὀνόμασι καλεῖσθαι, Σοφίαν τε πατρωνυμικῶς (ὁ γὰρ πατὴρ αὐτῆς Σοφία καλεῖται) καὶ Πνεῦμα Ἅγιον. On retrouvera chez Hippolyte, *c. Noët*, X (*PG*, X, 817) un écho de l'enseignement d'Irénée el même de ses expressions: πάντα τὰ γενόμενα, διὰ λόγου καὶ σοφίας τεχνάζεται (θεός), λόγῳ μὲν κτίζων, σοφίᾳ δὲ κοσμῶν.

Il est un autre point sur lequel la doctrine de l'Esprit, chez saint Irénée, apparaît assez obscure; c'est le rôle de l'Esprit-Saint dans l'incarnation du Fils de Dieu. On sait les interprétations divergentes qu'ont reçues dans l'antiquité chrétienne les paroles de l'ange à la Vierge Marie: "L'Esprit-Saint viendra en toi, et la Puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre" (86). Les deux expressions employées par l'ange, "l'Esprit-Saint", "la Puissance du Très-Haut", se rapportent l'une et l'autre à une même personne divine, le Saint-Esprit, dont l'opération a produit en Marie la conception du Fils de Dieu. Cependant certains auteurs ont cru distinguer ici deux personnes, l'Esprit de Dieu et le Fils de Dieu, ce dernier étant désigné ici par l'expression "la Puissance du Très-Haut" (87); d'autres, en plus grand nombre, ont cru reconnaître dans "l'Esprit-Saint" et "la Puissance du Très-Haut" une seule personne, celle du Fils de Dieu qui s'incarne (88). Ces diverses interprétations se rencontrent toutes chez Irénée.

Parfois la conception du Christ est attribuée simplement à l'opération de l'Esprit-Saint: *Dém.*, 40: "Il a été divinement conçu par l'opération du Saint-Esprit et est né de la Vierge Marie". De même III, 16, 2 (921): il reproduit simplement et sans commentaire les textes de saint Matthieu: "Inventa est in utero habens de Spiritu Sancto" (*Mt.*, I, 1); "Ne timueris assumere Mariam coniugem tuam: quod enim habet in utero, de Spiritu Sancto est" (*ib.*, 18).

Dans l'*Adversus Haereses*, V, 1, 3, il compare l'incarnation du Fils de Dieu à la création du premier homme; dans l'une et l'autre de ces deux œuvres il reconnaît l'action commune des deux "mains" de Dieu, le Verbe et l'Esprit-Saint:

V, 1, 3 (1122). "Vani autem et Ebionaei, unitionem Dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam, sed in veteri generationis perseverantes fermento, neque intelligere volentes, quoniam Spiritus sanctus advenit in Mariam, et virtus Altissimi obumbravit eam; quapropter et quod generatum est, sanctum est, et filius Altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem eius et novam ostendit generationem;... quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo aspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem, et animal rationale ostendit, sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem; ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spiritali omnes vivificemur. Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens dicit: "Faciamus ho-

(86) Cf. *Origines du Dogme de la Trinité*, p. 315-317; Robinson, *Démonstration*, p. 62-67; Vernet, col. 2449; d'Alès, *Recherches de Sc. Relig.*, 1924, p. 498 et n. 3.

(87) Ainsi Rufin, *in symbol.*, IX (*PL*, XXI, 349; cité *Origines*, p. 316, n. 2): "Quae est autem Virtus Altissimi, nisi ipse Christus, qui est Dei virtus et Dei sapientia? Cuius autem haec Virtus est? Altissimi, inquit. Adest ergo Altissimus, adest et Virtus Altissimus, adest et Spiritus Sanctus".

(88) Par exemple Justin, *Apol.* I, 33, 6: τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον. Cf. les textes de saint Calliste, saint Hippolyte, Tertullien, saint Cyprien, Lactance, saint Athanase, saint Hilaire, cités *Origines*, p. 316, n. 1.

minem ad imaginem et similitudinem nostram". Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris manus eius vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei" (89).

Dans un passage de la *Démonstration* au contraire, Irénée laisse dans l'ombre la rôle de l'Esprit-Saint pour marquer seulement celui du Fils de Dieu :

Dém., 71 : "Jérémie dit : "L'Esprit de notre visage, le Christ Seigneur, comment donc a-t-il été pris dans leurs filets, lui dont nous disions : Nous vivrons sous son ombre parmi les nations ?" Que le Christ, tout en étant l'Esprit de Dieu, devait être l'homme de douleurs, l'Écriture l'indique et est comme saisie d'étonnement et d'admiration au sujet de sa passion, tant il devait subir de tourments celui à l'ombre duquel, avons-nous dit, nous devons chercher la vie. Par ombre, on doit entendre son corps. Car, comme l'ombre vient du corps, ainsi le corps est venu de son Esprit" (90).

Comme on le voit par ce passage, saint Irénée a été conduit à cette interprétation par le texte des *Lamentations* qu'il cite (91) et, plus encore, par l'équivoque que créait, autour du mot "esprit", la langue théologique de son temps : chez lui, comme chez beaucoup de ses devanciers et de ses contemporains, l'"esprit" est la nature divine du Christ (92) ; d'où cette expression : "Le Christ, tout en étant l'Esprit de Dieu"... c'est ainsi que dans ce chapitre de l'*Adversus Haereses* dont nous citions ci-dessus le dernier paragraphe, le saint Docteur écrivait, pour prouver la réalité de l'humanité du Christ : "Si le Christ a paru homme, sans être homme, il n'est pas resté ce qu'il était vraiment, Esprit de Dieu, puisque l'esprit est invisible" (93).

(89) Dans les *Origines*, p. 316, n. 1, j'avais interprété à tort ce texte d'Irénée dans le sens de l'action d'une seule personne divine, celle du Verbe ; v. les remarques très justes de Vernet et de Robinson, *l. l.*

(90) Le P. Barthoulot note : "Dans ce passage saint Irénée a sans doute en vue ces paroles de l'évangile : *Mt.*, I, 18, 20 ; *Lc.*, I, 35".

(91) Cf. III, 10, 3 (875) : "Est enim salvator quidem, quoniam Filius et Verbum Dei ; salutare autem quoniam Spiritus : Spiritus enim, inquit, faciei nostrae Christus Dominus ; salus autem, quoniam caro". Sur ces deux passages, inspirés par le même texte, Robinson note, p. 63 : "Christ was Spirit of God, and Christ's body was made by His Spirit. This is as much as to say that the Word of God was the agent of His own Incarnation".

(92) Cf. Loofs, *Paulus von Samosata*, p. 241, n. 7, renvoyant à sa dissertation, *SBA*, 1902, p. 776..., IV, 31, 2 (1070) : "Totum hoc significabatur per Lot, quoniam semen patris omnium, id est Spiritus Dei, per quem facta sunt omnia, commistus et unitus est carni, hoc est plasmati suo". IV, 38, 1 (1106) : ὁ ἄρτος ὁ τέλειος τοῦ πατρὸς γάλα ἡμῖν ἑαυτὸν παρέσχεν, ὅπερ ἦν κατ' ἄνθρωπον αὐτοῦ παρουσία, ἵνα... διὰ τῆς τοιαύτης γαλακτουργίας ἐθισθέντες τρώγειν καὶ πίνειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸν τῆς ἀθανασίας ἄρτον, ὅπερ ἐστί τὸ πνεῦμα τοῦ πατρός, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς κατασχεῖν δυνηθῶμεν. V, 1, 2, (*infra*, n. 93). V, 9, 3 (1145), exposant la nécessité de l'inhabitation de l'Esprit, sans laquelle notre chair est morte : "...ubi autem spiritus Patris, ibi homo vivens, sanguis rationalis ad ultionem a Deo custoditus, caro a spiritu possessa, oblita quidem sui, qualitatem autem spiritus assumens, conformis facta Verbo Dei". *Dém.*, 97 : "Il a étroitement uni l'Esprit de Dieu le Père avec la créature de Dieu, et l'homme est devenu á l'image et à la ressemblance de Dieu". *Dém.*, 30 : "Les prophètes annonçaient... que selon la chair il serait fils de David... ; mais que selon l'esprit il serait Fils de Dieu". Cf. *Recherches de Sc. Relig.*, 1925, p. 399...

(93) V, 1, 2 (1122) : εἰ δὲ μὴ ὢν ἄνθρωπος, ἐφαίνετο ἄνθωπος, οὔτε ὃ ἦν ἐπ' ἀληθείας, ἔμεινε, πνεῦμα θεοῦ, ἐπεὶ ἀόρατον τὸ πνεῦμα.

Cette imprécision de la langue créera, chez Irenée, comme chez les autres auteurs de cette époque, quelque confusion ou du moins quelque obscurité; dans le même chapitre, par exemple V, 9, 3, cité ci-dessus, le mot *spiritus* pourra signifier tantôt l'Esprit-Saint, tantôt la nature divine du Fils. Si à cette cause de confusion on ajoute la tradition exégétique, représentée par Justin, qui dans l'"Esprit-Saint" de Luc., I, 35, voyait le Verbe de Dieu, on n'est pas surpris de remarquer quelque flottement dans la pensée d'Irénée. Si l'on veut concilier ensemble ses divers textes, on conclura que dans l'incarnation comme dans la création il attribuait l'opération divine au Verbe et au Saint-Esprit, et que, en en parlant, il mentionne soit les deux agents divins, soit l'un d'eux seulement, et tantôt le Fils de Dieu, tantôt le Saint-Esprit. En étudiant la théologie de la création, nous constaterons que cette alternance, d'ailleurs très naturelle, est aussi très conforme à l'usage de notre Docteur (94).

En terminant cette esquisse théologique où nous avons essayé de décrire, à la suite d'Irénée, la vie intime de Dieu en ses trois personnes, nous voulons attirer encore une fois l'attention du lecteur sur un point capital: l'abime infranchissable qui sépare ce monde divin de tout le créé.

Un des traits essentiels de la spéculation gnostique était la conception d'une série d'intermédiaires dont la longue chaîne reliait Dieu aux hommes; on pensait pouvoir, par des dégradations successives, mettre l'infinie perfection à notre niveau ou, du moins, à notre portée. Dans un tel système religieux, on ne parle plus de Trinité, mais de Plérôme: au lieu de l'unité indissoluble de ces trois personnes que relient, de toute éternité, des relations nécessaires, c'est tout un monde d'êtres célestes, inégaux entre eux, propageant, à travers la série de leurs émanations, la vie divine qui se dégrade, les éons inférieurs ignorant ceux dont ils procèdent et transmettant à leur tour une vie amoindrie à des êtres qui ne les connaîtront pas. Et ces productions successives, et les créations qui en seront la suite, seront conçues comme des démarches de divinités indigentes qui, en multipliant ces êtres inférieurs, cherchent à satisfaire leur soif d'action et de rayonnement.

Contre ces imaginations indignes de Dieu, Irénée a protesté de toute sa foi; il a opposé à ces chimères le dogme chrétien du Dieu unique; la trinité des personnes n'en brise ni n'en disperse l'unité, mais elle nous fait entrevoir en lui une plénitude de vie qui se suffit totalement. Dieu n'a besoin de rien ni de personne: "s'il crée Adam, ce n'est pas par indigence, mais c'est pour avoir

(94) J. A. Robinson conclut ainsi sa discussion sur ce sujet (p. 66-67): "It results from this examination that the teaching of Irenaeus as to the relation of the Holy Spirit to the Incarnation is vague, perhaps even transitional. He does not, like Justin, plainly assert that the Spirit of God who came down upon the Virgin was the Word of God Himself; nor, on the other hand, does he definitely preclude that view. He seems to prefer to think of a cooperation of the Word of God and the Wisdom of God — the Two Hands of God to whom the creation of the first — formed man was due".

sur qui porter ses bienfaits" (95); "si le Verbe recherche l'amitié d'Abraham, ce n'est pas qu'il en eût besoin; mais c'est parce qu'il était bon et qu'il voulait donner à Abraham la vie éternelle" (96). De toute éternité il suffit à son bonheur, dans la gloire que les personnes divines se rendent les unes aux autres (97). Et quand, par pure miséricorde, il voudra créer et se manifester à ses créatures, il n'aura besoin du ministère de personne; il créera par lui-même, il se révèlera par lui-même, c'est-à-dire par son Verbe et par son Esprit (98). Ces deux personnes seront comme les mains dont il se servira pour modeler son œuvre; elles seront aussi la révélation vivante de sa substance. Mais ce n'est pas en vue de cette action ou de ce rayonnement qu'il leur a communiqué sa vie; c'est de toute éternité, par la nécessité de sa nature.

C'est dans cette action extérieure, dans cette œuvre de la création, de la révélation, du salut, qu'il nous faut maintenant étudier les personnes divines; en les voyant agir, nous les connaitrons un peu mieux.

VI. — *L'action commune des personnes divines*

L'étude de la vie divine nous a fait constater l'indépendance totale de Dieu; c'est sur cette thèse, si chère à Irénée, que nous insistions en terminant le chapitre que l'on vient de lire; et c'est par là qu'il faut commencer de décrire sa théologie de la création. Toutes les œuvres de Dieu procèdent d'une libéralité purement gratuite; Dieu veut faire des heureux; et pour réaliser ce dessein de miséricorde, il n'a besoin de personne. La gnose judaïque ou hellénique regardait la création comme une œuvre indigne de Dieu et imaginait entre lui et le monde des agents intermédiaires, anges, puissances, éons, par lesquels son action pût se propager sans souiller la pureté divine par le contact de la matière. Irénée renverse toutes ces constructions fragiles et leur oppose les lignes simples et pures du dogme chrétien:

I, 22, 1 (670): "Nous tenons la règle de la vérité, c'est-à-dire qu'il y a un seul Dieu tout-puissant, qui par son Verbe a tout tiré du néant...; le Père a tout fait

(95) IV, 14, 1 (1010): "Igitur initio non quasi indigens Deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. Non enim solum ante Adam, sed et ante omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo; et ipse a Patre clarificabatur..." *Ib.*, 2 (1011): "Sic et Deus ab initio hominem quidem plasmavit propter suam munificentiam; patriarchas vero elegit propter illorum salutem..."

(96) IV, 13, 4 (1009): "Sed neque Abrahae amicitiam propter indigentiam assumpsit Dei Verbum, exsistens ab initio perfectus... sed ut ipsi Abrahae donaret aeternam vitam, exsistens bonus, quoniam amicitia Dei immortalitatis est condonatrix his qui aggrediuntur eam".

(97) IV, 14, 1 (*supra*, n. 95); *Dém.*, 10: "Ce Dieu est glorifié par son Verbe, qui est son Fils éternel, et par l'Esprit-Saint, qui est la Sagesse du Père de tous".

(98) V. les textes cités ci-dessous, particulièrement I, 22, 1; IV, 7, 4; II, 30, 9; II, 2, 4-5.

par lui, et non par des anges ou par des puissances...; car le Dieu de l'univers n'a besoin de rien; mais par son Verbe et son Esprit il fait tout, il gouverne tout, il donne l'être à toutes choses".

IV, 7, 4 (992-993): Les Juifs n'ont pas connu Dieu, parce qu'ils n'ont pas connu le Verbe, par lequel le Père révèle et crée toutes choses: "Car dès l'origine le Fils, qui est le Verbe de Dieu, préparait tout; le Père n'avait pas besoin des anges pour créer l'univers, pour former l'homme, en vue de qui l'univers était créé; il n'avait besoin du ministère de personne pour faire ce qui a été fait, pour disposer tout ce qui concernait l'homme; mais il trouvait en lui-même un ministère surabondant et ineffable. Ses ministres, dans toutes ses œuvres, c'est celui qu'il a engendré et c'est son image, c'est-à-dire le Fils et l'Esprit-Saint, le Verbe et la Sagesse; tous les anges sont leurs serviteurs et leurs sujets" (99).

IV, 20, 1 (1032): "Ce ne sont donc pas les anges qui nous ont formés; les anges n'ont pu faire une image de Dieu; nul ne l'a pu, sinon le Verbe du Seigneur, et non pas une puissance qui serait éloignée du Père de l'univers. Et Dieu n'avait pas besoin d'eux pour faire ce qu'il avait résolu de faire, comme si lui-même n'avait pas ses mains. Car il a toujours avec lui le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit, par qui et en qui il a tout fait librement, spontanément; et c'est à eux qu'il parle, quand il dit: Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance".

Parfois saint Irénée ne mentionne pas l'action du Saint-Esprit, mais seulement celle du Verbe de Dieu. Dans ces textes, comme dans ceux que nous venons d'étudier, s'accuse souvent le souci d'écarter de l'œuvre créatrice tous les intermédiaires imaginés par les gnostiques: Dieu seul a tout fait par son Verbe:

II, 2, 4-5 (714-715): "Le Dieu souverain n'a besoin de personne; il a tout créé et tout fait par son Verbe; il n'avait pas besoin du secours des anges pour créer, ni d'une Puissance bien inférieure à lui et qui ignorât le Père...; mais lui-même en lui-même, dans cette nature qui dépasse notre parole et notre pensée, a tout prédestiné et tout fait comme il l'a voulu...; et tout ce qu'il a fait, il l'a fait par son infatigable Verbe. 5. Car c'est le propre de la suréminence de Dieu de n'avoir pas besoin d'instruments étrangers pour produire les créatures; son propre Verbe suffit à toute création, ainsi que l'a dit de lui Jean, le disciple du Seigneur: Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait" (100).

Cette théologie, on le voit, s'inspire d'une préoccupation constante: écarter tous les intermédiaires, anges ou puissances ou éons, que les adversaires du

(99) Voici la fin de ce texte très important: "...neque rursus indigente ministerio ad fabricationem eorum, quae facta sunt..., sed habente copiosum et inenarrabile ministerium. Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus Sanctus, Verbum et Sapientia, quibus serviunt, et subiecti sunt omnes angeli". Sur le sens de *figuratio sua*, cf. *supra*, n. 60.

(100) De même au livre III, 11, 1 (880), Irénée, exposant le prologue de saint Jean, le ramène tout entier à cette thèse: le disciple du Seigneur a voulu convaincre, par son évangile, "quoniam unus Deus qui omnia fecit per Verbum suum; et non, quemadmodum illi dicunt, alterum quidem fabricatorem, alium autem Patrem Domini; et alium quidem fabricatoris filium, alterum vero de superioribus, Christum..." Il y revient encore IV, 32, 1 (1070) en rapportant l'enseignement du "senior apostolorum discipulus": "...nec esse alterum Deum praeter unum qui fecit et plasmavit nos, nec firmitatem habere sermonem eorum qui dicunt aut per angelos, aut per quamlibet virtutem, aut ab alio Deo factum esse hunc mundum... Si autem credat quis unum Deum, et qui Verbo omnia fecit, quemadmodum... in evangelio legimus: Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil..., omnis sermo ei constabit".

dogme chrétien avaient imaginés entre le Dieu suprême et son œuvre; tout se résume dans cette formule énergique d'Irénée: "Dieu a tout créé par lui-même, c'est-à-dire par son Verbe et par sa Sagesse" (101). Cette remarque est d'une grande conséquence pour l'exacte interprétation de ces formules. Certains apologistes, au second siècle, insistent sur le rôle du Verbe, créateur ou révélateur, dans le souci de sauvegarder par là la transcendance divine; ces théologiens évitent difficilement le subordinatianisme; l'essentiel en effet, pour eux, est de rapprocher Dieu de son œuvre ou de ses fidèles par un intermédiaire qui assure sa transcendance, tout en exécutant sa volonté ou en portant ses messages; or la conception même d'un intermédiaire, si on l'entend au sens propre, implique nécessairement la subordination. Chez Irénée, la marche de la pensée est inverse: ce qu'il repousse, c'est la notion même d'intermédiaire; ce qu'il veut sauvegarder, c'est cette thèse que le Dieu créateur agit immédiatement, par lui-même; les Juifs font de l'homme la créature des anges; les gnostiques font intervenir l'Abîme, la Mère, ou quelqu'un des Éons du Plérôme; Irénée exorcise tous ces fantômes: le Dieu tout-puissant est seul; ce qu'il a fait, il l'a fait par lui-même, c'est-à-dire, ajoute-t-il aussitôt, par son Verbe et par sa Sagesse (102).

Et c'est sans doute pour mieux marquer l'unité du Dieu créateur qu'il aime à appeler le Verbe et l'Esprit les "mains de Dieu" (103); cette expression s'ins-

(101) II, 30, 9 (822): "hic Pater, hic Deus, hic conditor, hic factor, hic fabricator, qui fecit ea *per semetipsum,* hoc est per Verbum et per Sapientiam suam". On retrouve la même idée dans le texte traduit ci-dessus, II, 2, 4 (714): "*ipse in semetipso,* secundum id quod est inenarrabile et inexcogitabile nobis, *omnia* praedestinans *fecit*...: *omnia,* quae facta sunt, *infatigabili Verbo fecit*".

(102) Il faudrait transcrire ici tout ce paragraphe, dont nous avons cité les deux lignes essentielles; en voici du moins le passage principal (822): Irénée oppose un dilemme aux gnostiques: si un Dieu supérieur s'est servi d'un démiurge pour les créer, ce démiurge est au-dessus d'eux. Laissant donc de côté cette hypothèse, il passe à la seconde: "Sive, quod et solum est verum..., ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate, et disposuit, et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas eius; solus hic Deus invenitur, qui omnia fecit solus omnipotens, et solus Pater condens et faciens omnia... Verbo virtutis suae; et omnia aptavit et disposuit Sapientia sua; et omnia capiens, solus autem a nemine capi potest: ipse fabricator, ipse conditor, ipse inventor, ipse factor, ipse Dominus omnium; et neque praeter ipsum, neque super ipsum, neque Mater, quam illi admentiuntur; nec Deus alter, quem Marcion affinxit; nec Pleroma XXX Æonum, quod vanum ostensum est; neque Bythus, nec Proarche, neque Caeli; nec Lumen virginale, nec Æon innomabilis, nec in totum quicquam illorum, quae ab his et ab omnibus haereticis delirantur. Sed solus unus Deus fabricator, hic est qui est super omnem Principalitatem, et Potestatem, et Dominationem, et Virtutem; hic Pater, hic Deus, hic conditor, hic factor, hic fabricator, qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et Sapientiam suam, caelum, et terram, et maria, et omnia quae in eis sunt..." On voit comment tout intermédiaire est écarté, et le démiurge des gnostiques, et l'autre Dieu de Marcion, et tous les éons inventés par les hérétiques; Dieu est seul, mais toujours avec son Verbe et sa Sagesse, ainsi qu'Irénée le dit au début de ce texte et le répète à la fin.

(103) Il est à remarquer que cette expression n'apparaît pas encore dans les trois premiers livres; on la trouve fréquemment aux livres IV et V, puis une fois dans la *Démonstration.* Voici ces textes:

IV, praef., 4 (975): "homo est temperatio animae et carnis, qui secundum similitudinem Dei formatus est, et per manus eius plasmatus est, hoc est per Filium et Spiritum, quibus et dixit: Faciamus hominem".

IV, 20, 1 (1032): "Nec enim indigebat horum Deus, ad faciendum quae ipse apud se

pire sans doute d'une réminiscence biblique: "Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me" (*Job*, X, 8 et *Ps.* CXVIII, 73); Irénée l'affectione, parce qu'il y voit l'étroite union du Créateur avec son Verbe et sa Sagesse; ce ne sont point là des intermédiaires, une "Virtus longe absistens a Patre universorum", ce sont les mains mêmes de Dieu (IV, 20, 1).

Si l'on se reporte aux textes ci-dessous, on constatera que cette expression est le plus souvent employée par Irénée quand il raconte ou rappelle la création de l'homme et que, presque toujours, elle est accompagnée du texte de la Genèse: "Faciamus hominem"; ainsi dans le premier de ces textes: "homo..., qui secundum similitudinem Dei formatus est, et per manus eius plasmatus est, hoc est per Filium et Spiritum, quibus et dixit: Faciamus hominem".

Ce sont donc les textes bibliques qui ont conduit notre Docteur à cette conception de l'action créatrice et qui lui ont suggéré cette image si expressive des

praedefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens: Faciamus hominem..."

V, 1, 3 (1123): "...Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens, ait: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris manus eius vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei". Ce texte est particulièrement intéressant par la double application qu'il fait de cette action des mains divines, à la création d'abord, puis à l'incarnation; de part et d'autre, le but poursuivi est le même: l'image et la ressemblance de Dieu.

V, 5, 1 (1134-5) parlant de l'assomption d'Énoch et d'Élie: δι' ὧν γὰρ χειρῶν ἐπλάσθησαν τὴν ἀρχήν, διὰ τούτων τὴν μετάθεσιν καὶ ἀνάληψιν ἐλάμβανον. εἰθισμέναι γὰρ ἦσαν ἐν τῷ Ἀδὰμ αἱ χεῖρες τοῦ θεοῦ ἐυθμίζειν καὶ κρατεῖν καὶ βαστάζειν τὸ ἴδιον πλάσμα. 2 (1135-6): les trois enfants dans la fournaise ont été sauvés par la main de Dieu, qui "exécutait la volonté du Dieu et du Père": c'était le Fils de Dieu (*Dan.*, III, 92).

V, 6, 1 (1136-7): "Glorificabitur autem Deus in suo plasmate, conforme illud et consequens suo puero adaptans. Per manus enim Patris, id est per Filium et Spiritum, fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars hominis". (Il s'agit de prouver la résurrection des corps).

V, 15, 3-4 (1166) commentant la guérison de l'aveugle-né: "Cum ergo in ventre a Verbo plasmemur, idipsum Verbum ei, qui a nativitate caecus fuerat, formavit visionem... antiquam plasmationem Adae disserens, et quomodo factus est, et per quam plasmatus est manum, ex parte ostendens". 4: "Idem ipse qui ab initio plasmavit Adam, cum quo et loquebatur Pater: Faciamus hominem secundum imaginem et similitudinem nostram, in novissimis temporibus semetipsum manifestans hominibus, ei, qui ab Adam caecus erat, formavit visionem".

V, 16, 1 (1167): "Et manu itaque vere liquido ostensa Dei, per quam plasmatus est quidem Adam, plasmati autem sumus et nos; et cum sit unus et idem Pater... iam non oportet quaerere alium Patrem praeter hunc... neque alterna manum Dei praeter hanc, quae ab initio usque in finem format nos, et coaptat in vitam, et adest plasmati suo, et perficit illud secundum imaginem et similitudinem Dei".

V, 28, 3 (1200): "Et propter hoc in omni tempore, plasmatus initio homo per manus Dei, id est Filii et Spiritus, fit secundum imaginem et similitudinem Dei".

A ces textes il faut peut-être ajouter IV, 7, 4 (993) où, au lieu de "progenies et figuratio sua" l'arménien porte: "celui qu'il a engendré et ses mains".

Dans la *Démonstration* on lit 11: "Quant à l'homme, Dieu l'a créé de ses propres mains".

Les textes ci-dessus ont été réunis et brièvement commentés par J. A. Robinson, *The Demonstration*, p. 51-53. La même expression, les "mains de Dieu", se rencontre pareillement dans les apocryphes Clémentins, surtout dans les *Homélies* (*supra*, n. 84).

"mains de Dieu"; cette image sans doute avait aussi ses imperfections et ses dangers, comme toutes celles par lesquelles nous essayons de traduire l'ineffable ou du moins d'en évoquer en nous quelque idée: en représentant le Fils et l'Esprit comme les mains du Père, on marque leur union avec lui, mais on efface leur caractère d'agents personnels; mais cette impression est corrigée par le texte de la Genèse, interprété comme il l'est par Irénée: ceux à qui Dieu dit: "Faisons l'homme" sont bien des agents personnels, collaborateurs et ministres du Père.

Un dernier point reste à éclaircir dans cette théologie de l'action créatrice, c'est la hiérarchie qu'elle implique entre les personnes divines. Nous venons de le dire, le Fils et l'Esprit-Saint apparaissent comme les ministres du Père; c'est l'expression dont se sert Irénée lui-même dans un des textes que nous venons de relire, IV, 7, 4: "Ministrat ei ad omnia sua... Filius et Spiritus Sanctus, Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subiecti sunt omnes angeli". A première lecture, ce texte évoque le souvenir de ceux que l'on rencontre chez les apologistes; une étude un peu plus attentive fait apparaître les différences qui distinguent ces deux théologies. Chez plusieurs apologistes, la prolation ou génération du Verbe est liée à la création; c'est en vue de ce ministère que le Père l'engendre; rien de tel chez saint Irénée: le Fils et l'Esprit sont éternellement avec le Père, et les œuvres extérieures de Dieu n'ont aucun retentissement sur sa vie intime. Cette conception des apologistes entraînait ses auteurs à concevoir le Verbe de Dieu comme essentiellement subordonné au Père par le caractère même de sa génération, et cette subordination se manifeste en effet dans tous les rôles qui lui sont prêtés: il est le serviteur du Père et son messager; l'évêque de Lyon, qui conçoit plus fermement l'unité de la nature divine et, par conséquent, l'égalité des personnes, ne se laisse pas entraîner ainsi. Il reconnaît sans doute que l'initiative de l'action appartient au Père, qui est la source de l'être, et ainsi il peut dire que le Père commande et que les autres personnes exécutent (104), mais ceci n'implique dans sa pensée aucune subordination essentielle

(104) Ainsi III, 8, 3 (867). Après avoir rappelé le texte de saint Jean "omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil", Irénée cite le verset du psaume: "Quoniam ipse praecepit, et creata sunt; ipse dixit, et facta sunt", et il poursuit: "Cui ergo praecepit? Verbo scilicet, per quod, inquit, caeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum". Il faut remarquer que, dans ce passage, le mot "praecepit" est amené par le texte biblique et non pas librement choisi par le théologien; s'il ne l'emploie pas ailleurs, c'est sans doute pour ne pas donner à l'action du Verbe de Dieu les apparences d'un rôle subordonné; s'il ne l'évite pas ici, c'est que l'unité et l'égalité des personnes divines n'exclut pas pour lui ces relations de commandement, de la part du Père, d'exécution des ordres, de la part du Verbe et de l'Esprit-Saint. Cette théologie a été étudiée avec pénétration par le P. Th. de Régnon, *Études sur la Sainte Trinité*, I, p. 348-353, particulièrement p. 351: "D'après cette théorie, on voit luire quelque distinction entre les interventions des trois divines personnes, dans les œuvres qu'elles accomplissent en communauté et unité de nature. Il semble que le rôle du Père soit de *commander*, dans ce sens qu'il est la source d'où part l'ébranlement créateur. Quant aux deux personnes procédantes, elles *obéissent*, dans ce sens qu'elles exécutent, qu'elles effectuent, qu'elles accomplissent; car elles sont

qui ferait du Fils et de l'Esprit des intermédiaires; il maintiendra toujours ce qu'il a si fermement affirmé: "Pater fecit ea *per semetipsum,* hoc est *per Verbum et per Sapientiam suam*". Et dans le texte même que nous rappelions tout à l'heure ce souci apparait: s'il parle ici de "ministres", c'est que la polémique qu'il poursuit lui suggère cette expression: "le Père n'avait pas besoin des anges", non indigente Patre angelis...; "il n'avait besoin d'aucun ministère étranger", neque rursus indigente ministerio...; ce ministère, il le trouvait en lui-même; et, pour faire entendre la transcendance de ce ministère divin, il ajoute: "il a en lui un ministère surabondant et ineffable", copiosum et inenarrabile ministerium; puis il poursuit: Ministrat enim ei... Filius et Spiritus Sanctus et il ajoute enfin pour marquer la majesté de ces "ministres" divins: "quibus serviunt et subiecti sunt omnes angeli".

Ce qui apparaît dans l'œuvre de la création se manifeste semblablement dans toutes les œuvres divines: le Père les conçoit et les commande, le Fils les exécute, l'Esprit-Saint les achève et leur donne leur perfection. "Ne vous semble-t-il pas, écrit le P. de Régnon (105), voir Dieu travailler de ses deux mains? De l'une, il fabrique, il modèle; de l'autre, il repasse sur l'ébauche, polissant, perfectionnant, mettant le dernier fini". Cette attribution aux personnes divines des différents aspects de l'action créatrice ou sanctificatrice est fréquente chez saint Irénée; on la remarque particulièrement au chapitre 5 de la *Démonstration:*

> "Un seul Dieu, le Père, incréé, invisible, créateur de tout... Ce Dieu est intelligent, et c'est pourquoi il a fait les créatures par le Verbe. Et Dieu est esprit, aussi est-ce par l'Esprit qu'il a embelli toutes choses, comme dit le prophète: "C'est par le Verbe du Seigneur que les cieux ont été établis, et c'est par son Esprit qu'est toute leur force". C'est le Verbe qui pose la base, c'est-à-dire qui travaille pour donner à l'être sa substance et le gratifie de l'existence, et c'est l'Esprit qui procure à ces différentes forces leur forme et leur beauté; c'est donc avec justesse et convenance que le Verbe est appelé Fils, tandis que l'Esprit est appelé Sagesse de Dieu. Aussi l'apôtre Paul dit très justement: "Un seul Dieu, le Père, qui est au-dessus de tous, et avec tous, et en nous tous". En effet, celui qui est au-dessus de tous, c'est le Père; mais celui qui est avec tous, c'est le Verbe, puisque par son moyen tout a été fait par le Père; et celui qui est en nous tous, c'est l'Esprit (106), qui crie: "Abba, Père!" et qui, en ornant l'homme, le forme à la ressemblance de Dieu Or l'Esprit

les deux "mains" du Père. Mais de plus, il semble qu'on distingue le rôle de chacune de ses mains, et que, dans l'exécution de l'ordre paternel, chaque personne conserve le caractère de sa procession distincte..."

(105) *Études sur la sainte Trinité,* I, p. 353. Ainsi que le remarque justement l'auteur, cette théologie n'est pas propre au seul Irénée; on la retrouve dans la suite de la tradition grecque, par exemple dans ce texte de saint Hippolyte, *contra Noet.*, 10 (*PG*, X, 817): "Dieu a fabriqué toutes les créatures par son Verbe et sa Sagesse, créant par le Verbe, disposant et ornant par la Sagesse". Cf. Vernet, col. 2446-2448; d'Alès, *Recherches de Sc. Relig.*, 1924, p. 499...

(106) Nous avons déjà rencontré cette exégèse du texte de saint Paul: V, 18, 2 (*supra*, p. 98): "Unus Deus Pater ostenditur, qui est super omnia et per omnia et in omnibus. Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput Ecclesiae; in omnibus autem Spiritus, et ipse est aqua viva..." Robinson compare aussi Hippolyte, *c. Noet.*, 14: ὁ ὢν πατὴρ ἐπὶ πάντων, ὁ δὲ υἱὸς διὰ πάντων, τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα ἐν πᾶσιν.

montre le Verbe; aussi les prophètes annonçaient-ils le Fils de Dieu. Mais le Verbe sert de lien à l'Esprit; et c'est pourquoi l'interprète des prophètes, c'est lui-même: il conduit et élève l'homme jusqu'au Père".

La théologie amplement exposée dans ce chapitre s'exprimera ailleurs dans des formules plus brèves, par exemple III, 24, 2 (967): "qui fecit et plasmavit... Verbo suo confirmans et Sapientia compingens omnia, hic est qui est solus verus Deus". IV, 20, 2 (1033): "qui omnia Verbo fecit et Sapientia adornavit"; ib., 4 (1034): "Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia".

Mais c'est surtout dans le livre IV, et particulièrement au chapitre 38, que cette doctrine apparaît dans toute sa lumière; ce chapitre est trop long pour être ici transcrit, mais trop important pour n'être pas du moins analysé. Irénée, exposant la conduite providentielle de Dieu sur l'homme, rencontre cette objection: "Pourquoi Dieu n'a-t-il pas, dès l'origine, créé l'home dans l'état de perfection?" (1105). Pour la résoudre, il doit exposer la formation progressive de l'homme par Dieu. Sans doute, dit-il, Dieu est tout-puissant; mais il ne peut pas faire que la créature, par le fait même qu'elle est créature, ne soit fort imparfaite; il l'amènera par degrés à la perfection, comme une mère qui doit d'abord allaiter son nouveau-né et lui donner, à mesure qu'il grandit, la nourriture dont il a besoin; ainsi fit Dieu, ainsi fit le Christ incarné:

"Le Seigneur vint à nous, non selon toute la mesure de sa puissance, mais selon que nous pouvions le voir. Car lui, il pouvait venir à nous dans sa gloire incorruptible; mais nous, ne pouvions pas encore supporter la grandeur de sa gloire. Et c'est pourquoi lui, le pain parfait du Père, il s'est donné à nous comme à des petits enfants sous la forme du lait: c'était sa présence selon l'homme; il voulait que, nourris par la mamelle de sa chair et habitués par cet aliment à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous pussions nous assimiler le pain de l'immortalité, qui est l'Esprit du Père. 2. C'est ce que signifie l'Apôtre quand il dit aux Corinthiens: "Je vous ai donné du lait, non une nourriture solide, car vous ne pouviez pas encore la supporter"; c'est-à-dire vous avez été instruits de l'avènement du Seigneur, dans son humanité, mais l'Esprit du Père ne s'est pas encore reposé sur vous, à cause de votre faiblesse... L'Apôtre aurait pu leur donner la nourriture des hommes; car tous ceux à qui il imposait les mains recevaient le Saint-Esprit, qui est la nourriture de vie; mais eux n'étaient pas de force à le recevoir, parce que leur âme était encore trop faible et ne s'était pas exercée au service de Dieu; ainsi Dieu aurait pu, dès l'origine, donner à l'homme la perfection, mais l'homme, nouvellement créé, n'était pas de force à la recevoir... Et c'est pourquoi le Fils de Dieu, qui était parfait, s'est fait petit enfant avec l'homme; cette petitesse n'était point l'effet de sa nature, mais de ce qu'il voulait être saisi par l'homme, selon que l'homme pouvait le saisir".

Ainsi dans ce plan divin éclate à la fois et la puissance de Dieu et sa sagesse; il a mis sa gloire à élever par degrés l'homme faible et imparfait:

3. "C'est donc par cette éducation que l'homme produit et créé se conforme peu à peu à l'image et à la ressemblance du Dieu non produit; le Père se complaît et ordonne, le Fils opère et crée, l'Esprit nourrit et accroît, et l'homme doucement progresse et monte vers la perfection, c'est-à-dire se rapproche du Dieu non produit; car celui qui n'est pas produit est parfait, et celui-là c'est Dieu. Et il fallait que

l'homme d'abord fût créé, puis qu'il grandît, puis qu'il devînt homme, puis qu'il se multipliât, puis qu'il prît des forces, puis qu'il parvînt à la gloire et que, parvenu à la gloire, il vît son Maître. Car c'est Dieu qu'il faut voir; et la vue de Dieu rend incorruptible; et l'incorruptibilité fait qu'on est tout près de Dieu" (107).

Cette admirable synthèse éveillera dans toute la théologie grecque un écho prolongé; cet allaitement de l'humanité par le Verbe qui s'abaisse jusqu'à son enfance, cette vie de l'Esprit symbolisée par le pain des forts, tout cela ne sera plus oublié; mais chez Irénée ces traits se fondent dans l'unité de ce tableau où tout le plan divin se déploie. Ce que nous y devons surtout remarquer, c'est le rôle respectif des personnes divines: "le Père se complaît et ordonne, le Fils opère et crée, l'Esprit nourrit et accroît" et, sous cette action unique des trois personnes, "l'homme doucement progresse et monte vers la perfection"; et quelle est la perfection de l'homme? c'est de "devenir conforme à l'image et à la ressemblance de Dieu". Ainsi Dieu restaure son œuvre et l'achève. Quand il décrit l'œuvre créatrice des trois personnes, Irénée, nous l'avons remarqué, aime à rappeler le texte de la Genèse: "Faisons l'homme à notre image et ressemblance"; c'était là le but idéal que le Père proposait au Fils et à l'Esprit en les entraînant à l'œuvre commune; l'infirmité de l'homme rendait ce but bien lointain, son péché semblait le rendre désormais impossible à atteindre; de tous ces obstacles la puissance, la sagesse, la bonté de Dieu vont triompher; ainsi que le dit ailleurs Irénée, "Adam ne peut fuir les mains de Dieu", ces mains qui l'ont formé jadis, et, "à la fin des temps, le Verbe du Père et l'Esprit de Dieu, s'unissant à l'antique substance dont Adam fut formé, produit un homme vivant et parfait, qui saisit le Père parfait" (108).

Ce qui apparaît ainsi dans l'opération divine nous révèle quelque chose de la vie divine elle-même: si l'action est décrite comme partant du Père, se propageant par le Fils, trouvant son terme et sa perfection dans l'Esprit, c'est que l'on conçoit aussi sous cet aspect le mystère divin: du Père, comme de sa source, la vie se répand par le Fils dans l'Esprit (109); de là vient que le Père, qui

(107) Le texte grec de ce chapitre a été conservé en grande partie dans les *Sacra Parallela;* en voici la dernirèe partie, qui est la plus importante: διά... τῆς τοιαύτης ἀγωγῆς, ὁ γεννητὸς καὶ πεπλασμένος ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ ἀγεννήτου γίνεται θεοῦ· τοῦ μὲν πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος, τοῦ δὲ υἱοῦ πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος, τοῦ δὲ πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξοντος, τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἠρέμα προκόπτοντος καὶ πρὸς τέλειον ἀνερχομένου· τουτέστι πλησίον τοῦ ἀγεννήτου γινομένου· τέλειος γὰρ ὁ ἀγέννητος· οὗτος δέ ἐστι θεός. ἔδει δὲ τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι, καὶ γενόμενον αὐξῆσαι, καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι, καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι, καὶ πληθυνθέντα ἐνισχῦσαι, καὶ ἐνισχύσαντα δοξασθῆναι, καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην. θεὸς γὰρ ὁ μέλλων ὁρᾶσθαι· ὅρασις δὲ θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας· ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ. Ces derniers mots sont une citation de *Sap.*, VII, 19-20.

(108) V, I, 3 (1123): "In fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem; ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spirituali omnes vivificemur. Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens dicit: Faciamus hominem..."

(109) Les *Études sur la Trinité* du P. de Régnon sont, en grande partie, consacrées à mettre en lumière cet aspect de la théologie grecque; par exemple, I, p. 339.

"porte le Verbe", comme dit Irénée, peut le donner et, à son tour, le Fils donne l'Esprit-Saint :

V, 18, 2 (1173) : "Le Père porte à la fois la création et son Verbe ; et le Verbe, porté par le Père, donne l'Esprit à tous, selon que le Père le veut ; à quelques-uns, comme il convient à l'être créé, qui est œuvre de Dieu ; à d'autres, comme il convient à des adoptés, qui sont enfants de Dieu. Et ainsi se manifeste un seul Dieu Père, qui est au-dessus de toutes choses, et par toutes choses, et en toutes choses. Au-dessus de toutes choses, le Père, et c'est lui qui est le chef du Christ ; par toutes choses, le Verbe, et c'est lui qui est le chef de l'Église ; en nous tous l'Esprit, et c'est lui qui est l'eau vive, que le Seigneur donne à ceux qui croient en lui d'une foi vraie et qui l'aiment".

Dans tous les textes que nous venons de considérer, l'action divine est décrite comme descendant de Dieu vers sa créature ; elle apparaît donc d'abord dans le Père, puis dans le Fils, enfin dans l'Esprit-Saint. Ailleurs Irénée expose son efficacité dans l'homme ; il montre alors comment, soulevés par elle, nous atteignons d'abord l'Esprit-Saint, puis le Fils, enfin le Père. C'est ainsi, dit-il, que les presbytres représentent l'œuvre du salut :

V, 36, 2 (1223) : "Les presbytres disciples des apôtres décrivent ainsi la marche de ceux qui sont sauvés et les degrés de leur ascension : par l'Esprit ils montent au Fils, et par le Fils au Père ; et le Fils remet enfin au Père son œuvre, ainsi que l'a dit l'apôtre".

Et ce qui est vrai de chacun des élus l'est aussi de l'humanité tout entière : elle a été acheminée par degrés à la vue de Dieu : dans les prophètes, c'est l'Esprit qui a révélé Dieu ; dans l'incarnation, c'est le Fils ; au ciel, le Père se manifestera aux élus : "Visus quidem tunc per Spiritum prophetice, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno caelorum paternaliter ; Spiritu quidem praeparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam" (IV, 20, 5. 1035). Et, après avoir développé sa pensée, notre Docteur la résume de nouveau dans cette formule brève et pleine : "Sic igitur manifestabatur Deus : per omnia enim haec Deus Pater ostenditur, Spiritu quidem operante, Filio vero ministrante, Patre vero comprobante, homine vero consummato ad salutem" (ib., 6. 1036).

Ce double mouvement de l'action divine, descendant de Dieu et remontant vers lui, se trouve décrit dans un même chapitre de la *Démonstration* :

Dém., 7 : "Quand nous sommes régénérés par le baptême qui nous est donné au nom de ces trois personnes, nous sommes enrichis dans cette seconde naissance des biens qui sont en Dieu le Père, par le moyen de son Fils avec le Saint-Esprit. Car tous ceux qui portent en eux l'Esprit de Dieu (110) sont conduits au Verbe, c'est-à-dire au Fils ; et le Fils les prend et les offre à son Père, et le Père leur communique

(110) Je suis ici la traduction de Robinson : "As many as carry in them the Spirit of God".

l'incorruptibilité. Ainsi donc sans l'Esprit, on ne peut voir le Verbe de Dieu; et sans le Fils, on ne peut arriver au Père; puisque la connaissance du Père c'est le Fils, et la connaissance du Fils de Dieu s'obtient par le moyen de l'Esprit-Saint; mais c'est le Fils qui par office distribue l'Esprit, selon le bon plaisir du Père, à ceux que le Père veut et comme le Père le veut."

Si l'on compare entre elles ces deux séries de textes, on constate que le rôle des personnes divines y apparaît différent, et tout particulièrement le rôle du Saint-Esprit. Quand on considère l'action comme descendant de Dieu jusqu'à l'homme, l'Esprit apparaît au terme, comme celui qui achève l'ébauche et qui lui donne sa perfection: "C'est le Verbe qui donne aux êtres leur substance; c'est l'Esprit qui leur donne leur forme et leur beauté" (*Dém.*, 5) ou encore: "(Deus) omnia Verbo fecit et Sapientia adornavit" (IV, 20, 2). Au contraire, si l'on envisage l'action du point de vue de l'homme qu'elle élève à Dieu, l'ébauche est attribuée à l'Esprit, le progrès au Verbe, la consommation au Père: "Spiritu praeparante hominem..., Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante" (IV, 20, 5); "per huiusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem" (V, 36, 2. 1223). Cette comparaison nous avertit de ne pas prêter à ces attributions une rigueur que le saint Docteur ne prétendait pas leur donner. Tout cela, ébauche, progrès, perfection, c'est l'œuvre commune, ou plutôt c'est l'œuvre unique des trois personnes; dans chacune des phases de l'action, on pourra reconnaître la marque personnelle du Père ou du Fils ou de l'Esprit-Saint, selon l'aspect que l'on considère.

Ce qui a beaucoup plus de portée que ces attributions changeantes, et ce qui demeure identique dans ces deux schèmes divers, c'est le mouvement de la vie divine qui se reflète, pour ainsi dire, dans l'opération: du Père, par le Fils, dans l'Esprit; ou, si l'on remonte de l'homme à Dieu, cette ascension se fera comme par degrés, "per Spiritum ad Filium, per Filium autem ad Patrem".

Et dans ce double mouvement ne peut-on pas voir une image de ce que l'on pourrait appeler le flux et le reflux de la vie divine, de ce que les théologiens grecs appelleront περιχώρησις (111), la vie divine se répandant du Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit et, en même temps, se ramenant, se récapitulant dans le Père; ce sont les expressions qu'emploiera au III^e siècle saint Denys de Rome: 'Il est nécessaire que le Verbe divin soit uni au Dieu de l'univers; et il faut que l'Esprit-Saint ait en Dieu son séjour et son habitation; et il faut de toute façon que la sainte Trinité soit récapitulée et ramenée à un seul comme à son

(111) Sur la περιχώρησις on peut voir la discussion de Petau, *De trinitate*, IV, 16, 4...: "Non est περιχώρησις, si universe loquamur, mutua in se rerum, velut personarum divinarum, existentia et immeatio sive penetratio; sed habitudo eiusmodi, ut aut eaedem res velut per orbem in se invicem incurrant alternisque succedant, siquidem contrariae sunt nec simul esse possint; aut posita una, etiam et altera ponatur, ac vicissim consequentia valeat". Ces remarques ont été reprises et développées par le P. de Régnon, I, p. 521...

sommet, je veux dire le Dieu tout-puissant de l'univers" (112). Saint Denys formulera cette théologie dans la langue de saint Irénée, en reprenant ce terme de récapitulation, ἀνακεφαλαίωσις, si cher à l'évêque de Lyon; c'est sa langue, mais c'est aussi sa pensée, autant du moins qu'on en peut juger par l'analyse qu'il propose de l'action divine.

VII. — *Opérations propres du Fils et de l'Esprit-Saint*
Le Fils révélateur du Père

Dans les paragraphes précédents, nous avons considéré l'operation commune des personnes divines dans l'œuvre de la création ou du salut. Il reste à étudier certains aspects de l'action divine où les différentes personnes se manifestent par les opérations qui leur sont propres: le Fils révèle, l'Esprit sanctifie.

L'action révélatrice du Verbe de Dieu est un des traits les plus accusés de la théologie de saint Irénée; sa raison profonde se prend de la vie même de Dieu: "Ce qu'il y a d'invisible dans le Fils, c'est le Père; ce qu'il y a de visible dans le Père, c'est le Fils" (IV, 6, 6. 989); nous avons déjà commenté (p. 108) ce texte si expressif; nous y avons reconnu la doctrine de saint Paul et de saint Jean; le Fils est la splendeur du Père, son image, l'empreinte de sa substance; quiconque le voit, voit le Père.

Cette lumière éclaire, pour notre Docteur, toute l'histoire de l'humanité, ou mieux, toute l'histoire du monde. Pour en saisir tout le rayonnement, il faut relire le commentaire d'Irénée sur la parole du Seigneur qui lui est si chère: "Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler":

IV, 6, 3 (987): "Personne ne peut connaitre le Père, si le Verbe de Dieu, c'est-à-dire le Fils, ne le révèle; et personne ne peut connaître le Fils sans le bon plaisir du Père. Or le bon plaisir du Père, le Fils l'accomplit. Car le Père envoie; le Fils est envoyé et vient. Et le Père est invisible et insaisissable pour nous; mais son Verbe le connaît; il est ineffable, mais son Verbe nous le raconte. Et d'autre part le Père seul connaît son Verbe: ces deux choses nous ont été attestées par le Seigneur. Ainsi donc le Fils fait connaitre le Père en se manifestant lui-même. Et en effet la connaissance du Père c'est la manifestation du Fils; car c'est par le Verbe que toutes choses sont manifestées...

4. "Le Seigneur nous a enseigné que nul ne peut connaître Dieu si Dieu ne l'enseigne, c'est-à-dire qu'on ne peut connaître Dieu sans Dieu; et la volonté du Père est que Dieu soit connu; et ceux-là le connaissent à qui le Fils l'a révélé.

5. "Et le Père a révélé le Fils afin de se manifester par lui à tous... Donc le Père s'est révélé à tous en rendant son Verbe visible à tous; et de son côté le Verbe, en étant vu par tous, montrait à tous le Père et le Fils; et c'est pourquoi le jugement de Dieu atteint justement tous, puisque tous ont vu pareillement, mais n'ont pas cru pareillement.

(112) Ap. Athan., *de Decretis Nic. Syn.*, 26 (*PG*, 25, 461-465).

6. "Car par la création même le Verbe révèle Dieu créateur; par le monde, Dieu artisan du monde; par l'œuvre, l'ouvrier qui l'a faite; par le Fils, le Père qui a engendré le Fils. Et ces choses, tous les perçoivent pareillement; mais tous ne croient pas pareillement. Par la loi et les prophètes le Verbe se prêchait lui-même et son Père; et tout le peuple entendait pareillement: mais tous n'ont pas cru pareillement. Et par le Fils, rendu visible et palpable, le Père apparaissait, bien que tous ne crussent pas en lui pareillement; et pourtant tous ont vu dans le Fils le Père; car ce qu'il y a d'invisible dans le Fils, c'est le Père; et ce qu'il y a de visible dans le Père, c'est le Fils...

7. "Car il fallait que la vérité reçût le témoignage de tous, et jugeât les croyants pour les sauver, les incroyants pour les condamner, afin que tous soient jugés justement... Celui qu'on connaissait n'était donc pas un autre que celui qui disait: Nul ne peut connaitre le Père; c'était un seul et même Christ, à qui le Père soumet toutes choses et à qui tous rendent témoignage qu'il est vraiment homme et vraiment Dieu: le Père lui rend ce témoignage, et l'Esprit, et les anges, et la création, et les hommes, et les anges déchus, et les démons, et l'ennemi, et enfin la mort elle-même. Car le Fils, qui exécute toutes les volontés du Père, les achève du principe à la fin, et sans lui personne ne peut connaître Dieu. Car la connaissance du Père, c'est le Fils; et la connaissance du Fils est dans le Père et révélée par le Fils; et c'est pourquoi le Seigneur disait: Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père; et personne ne connait le Père, si ce n'est le Fils et tous ceux à qui le Fils le révèle. Et ces mots "ceux à qui le Fils le révèle" ne s'appliquent pas seulement à l'avenir, comme si le Verbe n'avait commencé à manifester le Père que quand il est né de Marie; mais ils s'appliquent en général à toute la durée. Car dès l'origine, le Fils, qui n'abandonne pas son œuvre, révèle à tous le Père, à ceux que le Père veut, et quand il le veut, et comme il le veut; et c'est pourquoi en toutes choses et par toutes choses il n'y a qu'un Dieu le Père, et qu'un Verbe son Fils, et qu'un Esprit, et qu'un salut pour tous ceux qui croient en lui."

Toute l'histoire du monde apparaît dans cette synthèse si large et, en même temps, si fermement nouée; le plan divin se manifeste, admirable dans son unité et son développement progressif; l'incarnation est la révélation suprême, mais non pas la révélation unique: dès l'origine, le Fils révèle le Père: "ab initio... revelat omnibus Patrem"; il le révèle par la création même, "per ipsam conditionem", par la loi et les prophètes, "per legem et prophetas", enfin et surtout par lui-même rendu visible et palpable, "per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum". Et, parce que nul ne se dérobe à sa lumière, nul n'échappera à son jugement; nulle créature ne peut s'excuser d'ignorer Dieu; elle le voit dans ces manifestations multiples du Fils, et si elle refuse d'y croire, elle en est responsable et sera justement condamnée (113).

Et l'on saisit aussi dans cette révélation divine les rôles différents du Père et du Fils: le Père revèle le Fils, mais c'est "par son bon plaisir", en l'en-

(113) A. Dufourcq, qui a traduit partiellement ce chapitre dans son *Saint Irénée*, p. 211-213, note sur ces mots "revelat omnibus Patrem quibus vult": "l'influence de saint Justin et des apologistes sur Irénée est très sensible ici; il donne la main à Clément d'Alexandrie". Je crois que cette interprétation est inexacte: il n'est pas question ici de l'action de la philosophie hellénique, éclairant l'intelligence humaine, et jouant le rôle d'un troisième Testament, comme dira Clément; cette conception est tout à fait étrangère à Irénée; si les païens sont atteints par la lumière divine, ce n'est pas par le moyen de la philosophie, c'est par le spectacle de la création; saint Irénée suit ici saint Paul, et non saint Justin.

voyant, en le rendant visible et palpable; le Fils révèle le Père, en se manifestant lui-même et en se faisant notre maître (114): "On ne peut connaître Dieu si Dieu ne l'enseigne, on ne peut connaître Dieu sans Dieu (115): ou encore: "Dieu est ineffable, mais le Fils nous le raconte". C'est le premier aspect de l'action révélatrice du Fils: témoin fidèle, il nous dit ce qu'il sait; maître unique, il nous enseigne. Mais il est un autre aspect, sur lequel Irénée insiste davantage encore, parce qu'il nous fait mieux connaître l'intime union du Père et du Fils: "Filius revelat agnitionem Patris per suam manifestationem; agnitio enim Patris est Filii manifestatio" (IV, 6, 3); et encore: "Omnibus revelavit se Pater, omnibus Verbum suum visibile faciens; et rursus Verbum omnibus ostendebat Patrem et Filium cum ab omnibus videretur" (*ib.*, 5); puis: "Per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum Pater ostendebatur...; invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius" (*ib.*, 6); et de nouveau: "Agnitio enim Patris, Filius" (*ib.*, 7). Tout cela, nous l'avons déjà remarqué, est un écho fidèle de la doctrine johannique: le Fils est témoin du Père: "Personne n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a fait connaître"; et il est aussi la vivante révélation de Dieu: "Qui me voit, voit mon Père".

Nous avons insisté sur ce chapitre, parce que c'est là que cette haute théologie d'Irénée peut être le plus aisément saisie; mais dans son œuvre entière on la retrouve, faisant apparaître dans toute l'histoire du monde le grand dessein de Dieu: se manifester par son Fils.

On le pressent déjà avant la création: "Non seulement avant Adam, mais avant toute création, le Verbe glorifiait le Père en demeurant en lui, et lui-même était glorifié par le Père" (IV, 14, 1. 1010). Et ce sera pour toujours la loi absolue de la révélation divine: "Le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, par son Verbe, qui est son Fils, se revèle et se manifeste à tous ceux à qui il se révèle; car ceux-là le connaissent, a qui le Fils l'a révélé. Et le Fils coexistant toujours au Père, toujours et dès le principe révèle le Père aux anges, aux archanges, aux puissances, aux vertus, et à tous ceux à qui Dieu veut se révéler" (II, 30, 9. 823).

Les hommes particulièrement sont atteints par cette révélation: "Dès l'origine, le Fils raconte le Père, comme étant avec lui dès l'origine... Il montre Dieu aux hommes, et il présente l'homme à Dieu; il sauvegarde l'invisibilité du Père, pour que l'homme n'en vienne pas à mépriser Dieu, et qu'il ait toujours à s'en approcher davantage; et, d'autre part, il montre aux hommes par beaucoup

(114) Cf. IV, 7, 3 (992): "Hunc ergo recte ostendimus a nemine cognosci, nisi a Filio, et quibuscumque Filius revelaverit. Revelat autem omnibus Filius, quibus velit cognosci, Patrem, et neque sine bona voluntate Patris, neque sine administratione Filii cognoscet quisquam Deum".

(115) ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ κύριος, ὅτι θεὸν εἰδέναι οὐδεὶς δύναται μὴ οὐχὶ θεοῦ διδάξαντος, τουτέστιν, ἄνευ θεοῦ μὴ γιγνώσκεσθαι τὸν θεόν.

de façons Dieu visible, pour que l'home ne perde pas l'être en étant séparé de Dieu. Car la gloire de Dieu c'est l'homme vivant; et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu. Et si en se montrant par la création, Dieu donne la vie à tous ceux qui vivent sur terre, à bien plus forte raison la manifestation du Père qui se fait par le Verbe donne la vie à ceux qui voient Dieu" (116).

Et en effet, dans toute l'histoire du genre humain, on peut relever les manifestations progressives de Dieu par son Fils. Irénée reprend, mais en la modifiant profondément, l'exégèse des théophanies telle que les apologistes l'avaient exposée: le Dieu qui est apparu à Abraham, à Jacob, à Moïse, aux prophètes, c'est le Fils de Dieu qui leur révélait le Père; après avoir longuement exposé la parole du Christ: "Abraham a vu mon jour, et s'est réjoui" (117), il poursuit:

IV, 7, 2 (991): "Quand il parlait ainsi, le Christ n'avait pas en vue seulement Abraham; il voulait montrer que tous ceux qui, dès l'origine, ont connu Dieu et ont prophétisé l'avènement du Christ, ont reçu cete révélation du Fils: c'est lui qui, dans les derniers temps, s'est fait visible et passible et s'est entretenu avec les hommes...

3. "C'est donc le même Dieu qui a appelé Abraham et lui a donné la promesse... Et nous avons montré qu'il n'est connu par personne, sinon par le Fils et par ceux à qui le Fils le révèle...

4. "Et c'est pourquoi les Juifs ont abandonné Dieu, ne voulant pas recevoir son Verbe, mais croyant pouvoir connaître le Père par lui-même, sans son Verbe, c'est-à-dire sans le Fils, méconnaissant le Dieu qui, sous une figure humaine, s'est entretenu avec Abraham, et de nouveau avec Moïse, quand il lui a dit: J'ai vu les souffrances de mon peuple, en Égypte, et je suis descendu pour le délivrer. Car tout cela, le Fils, qui est le Verbe de Dieu, le préparait dès l'origine".

Reprenant plus bas cette thèse de la continuité des deux Testaments, il la démontre de nouveau par l'identité du Révélateur:

IV, 9, 1 (997): "Les deux Testaments ont été établis par un seul et même père de famille, Notre Seigneur Jésus-Christ, qui s'est entretenu avec Abraham et avec Moïse, et qui, en ces derniers jours, nous a rendu la liberté."

IV, 10, 1 (1000): "Le Seigneur a dit: "Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, car c'est de moi qu'il a écrit". C'est que partout dans ses Écritures on trouve

(116) IV, 20, 7 (1037); cf. ib., 4: "...Secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his, qui ab eo facti sunt,... secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia. Est autem hic Verbum eius..."

(117) Cette interprétation est donnée IV, 5, 3-5 (985-986); contre la thèse marcionite qui sépare Dieu du Démiurge, il affirme l'identité du Dieu de l'Ancien Testament et du Père du Christ, et il la prouve en montrant que, déjà dans l'Ancien Testament, c'est le Fils de Dieu qui révélait Dieu: IV, 5, 1: "quoniam impossibile erat sine Deo discere Deum, per Verbum suum docet homines scire Deum"; par la réponse de Jésus aux sadducéens (Matth., XXII, 29...), il prouve que celui qui réfutait ainsi les sadducéens, c'est aussi celui qui était apparu à Moïse: "ipse igitur Christus cum Patre vivorum est Deus, qui locutus est Moysi, qui et patribus manifestatus est" (*ib.*, 2); puis il passe à l'exemple d'Abraham et rappelle Joann., VIII, 56. Le chapitre suivant, IV, 6, a été en grande partie traduit ci-dessus; Irénée y interrompt un instant sa démonstration pour exposer tout le plan divin de la révélation. Il revient ensuite, au chapitre 7, à l'interprétation de l'histoire d'Abraham et montre comment, dans une lumière prophétique, il a vu le Christ.

la semence du Fils de Dieu (118); tantôt il s'entretient avec Abraham, tantôt il vient Noé, auquel il donne les mesures (de l'arche), tantôt il cherche Adam, tantôt il vient juger les Sodomites; un autre jour il apparaît, conduisant Jacob dans son voyage, ou du buisson parlant à Moïse. Et l'on ne saurait énumérer tous les traits par lesquels Moïse montre le Fils de Dieu; il n'a pas ignoré non plus le jour de sa passion, mais il l'a symboliquement figuré, en l'appelant Pâque..." (119).

Dans cette exégèse des théophanies, on reconnaît sans doute une thèse chère aux apologistes: celui qui est apparu aux patriarches, c'est le Verbe de Dieu; mais cette thèse se présente chez Irénée sous un jour tout nouveau: il n'a plus pour but, comme Justin, de prouver aux Juifs la distinction des deux personnes divines, le Père et le Fils; il veut établir contre Marcion l'unité du plan divin, de la révélation qui, depuis la création du monde, éclaire progressivement l'humanité et la prépare peu à peu à la révélation suprême de l'incarnation. Celui qui apparaît ainsi, c'est le Verbe, non pas qu'il soit moins invisible que le Père, — Irénée affirme avec instance que dans sa nature divine il est invisible et impalpable, — mais parce qu'il est le Révélateur et le Maître et que, comme tel, il se doit de relever graduellement l'homme qu'il a créé, de l'habituer à voir Dieu. C'est donc lui qui, dès l'origine, s'est habitué à descendre vers l'humanité pour la guérir (120).

Toutes ces manifestations étaient des preparations et aussi des présages: les prophètes n'annoncent pas seulement l'avenir par ce qu'ils disent, mais aussi par ce qu'ils font; leurs actions symboliques sont des figures de ce qu'ils prédisent; ainsi leurs visions de Dieu apportaient à l'humanité la promesse de l'incarnation future, par laquelle Dieu se rendrait visible à l'homme (121). C'est ainsi que, lorsque Moïse désire voir le Verbe de Dieu avec lequel il s'entretient,

(118) "Inseminatus est ubique in Scripturis eius Filius Dei". Cette métaphore de l'ensemencement est chère à Irénée; cf. III, 16, 6 (925): "Huius Verbum unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati secundum placitum Patris et caro factus, ipse est Iesus Christus Dominus noster". IV, 31, 2 (1070): "Semen Patris omnium, id est Spiritus Dei, per quem facta sunt omnia, commistus et unitus est carni, hoc est plasmati suo". Cf. *Dém.*, 40; Robinson, p. 65.

(119) Cf. IV, 29, 2 (1064): "Verbum ait de rubo ad Moysem: Ego autem scio quoniam non dimittet vos Pharao..."

(120) IV, 12, 4 (1006): "Ipse est qui dicit Moysi: Videns vidi vexationem populi mei, qui est in Ægypto, et descendi ut eruam eos; ab initio assuetus Verbum Dei ascendere et descendere, propter salutem eorum qui male haberent".

(121) IV, 20, 8 (1037 sq.): "Quoniam ergo Spiritus Dei per prophetas futura significavit,... futurum autem erat, ut homo per Sancti Spiritus beneplacitum videret; necessario oportebat eos, per quos futura praedicabantur, videre Deum, quem ipsi hominibus videndum intimabant... ut praeformaretur et meditaretur homo applicari in eam gloriam, quae postea revelabitur his qui diligunt Deum. Non enim solo sermone prophetabant prophetae, sed et visione et conversatione et actibus, quos faciebant, secundum id quod suggerebat Spiritus. Secundum hanc igitur rationem invisibilem videbant Deum, quemadmodum Isaias ait: Regem Dominum Sabaoth vidi oculis meis, significans quoniam videbit oculis Deum homo, et vocem eius audiet. Secundum hanc igitur rationem et Filium Dei hominem videbant conversatum cum hominibus, id quod futurum erat prophetantes, eum qui nondum aderat, adesse dicentes, et impassibilem passibilem annuntiantes, et eum qui tunc in caelis, in limum mortis descendisse dicentes..."

il reçoit cette réponse: "Tiens-toi au fond de la grotte, et je te couvrirai de ma main. Et quand ma splendeur passera, tu la verras par derrière; mais tu ne verras pas ma face; car l'homme ne peut voir ma face, et vivre"; "il signifiait par là, dit Irénée, que l'homme ne peut pas voir Dieu, mais que, grâce à la sagesse de Dieu, à la fin des temps, l'homme verra Dieu dans la profondeur de la pierre, c'est-à-dire dans son avènement humain. Et c'est pourquoi il a voulu s'entretenir face à face avec ce même Moïse, en présence aussi d'Élie, sur le sommet de la montagne, afin d'acquitter au dernier jour la promesse faite jadis" (IV, 20, 9. 1038).

Mais, de quelque façon qu'on les considère, préparation, promesses, présages, ces théophanies n'étaient que des manifestations imparfaites, des ébauches de la grande révélation attendue: "Non igitur manifeste ipsam faciem Dei videbant prophetae, sed dispositiones et mysteria, per quae inciperet homo videre Deum" (*ib.*, 10); et, comme il le répète un peu plus bas, "si Moïse n'a pas vu la face de Dieu, Élie ne l'a pas vue non plus, ni Ezéchiel, bien qu'ils aient eu bien des visions célestes; ce qu'ils voyaient, c'étaient des ressemblances de la splendeur du Seigneur et des prophéties des choses futures" (*ib.*, 11).

Cette exégèse des théophanies est exposée dans tout le quatrième livre, et surtout dans cet admirable chapitre 20, que nous avons cité tant de fois. On ne peut l'étudier sans être frappé de l'immense progrès réalisé par Irénée: Justin, trop préoccupé de saisir les prises que ses adversaires, Grecs ou Juifs, pouvaient lui offrir, se laissait parfois entrainer par eux sur leur terrain; entre le Père, lointain et invisible, et le Verbe, son messager, il marquait une telle distance que l'égalité des personnes divines et leur consubstantialité s'en trouvait compromise (122); Irénée s'est dégagé de ces contacts périlleux (123); il maintient la thèse, communément admise à cette époque, des apparitions personnelles du

(122) La critique de la théologie des théophanies chez saint Justin a été faite avec beaucoup de chairvoyance et de fermeté par le R. P. Feder, *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus* (Freiburg i. Br., 1906), p. 110.

(123) La *Démonstration*, en cette question comme en plusieurs autres, dépend plus étroitement de Justin que l'*Adversus Haereses*. On lit, ch. 45: "Toutes ces différentes visions représentent le Fils de Dieu s'entretenant avec les hommes et vivant au milieu d'eux. Ce n'est pas le Père de tous, — le monde ne le voit pas, — ce n'est pas le Créateur de l'univers... non, ce n'est pas lui qui est venu en ce coin de terre parler avec Abraham, c'est le Verbe de Dieu, qui ne quittait pas le genre humain, prédisant ce qui devait arriver et enseignant aux hommes les choses de Dieu". On reconnait ici certains traits de l'argumentation de saint Justin; mais ils sont heureusement complétés par les considérations chères à Irénée; il poursuit: "C'est lui encore qui, dans le buisson, parla à Moïse et lui dit: J'ai vu les tribulations de mon peuple qui est en Egypte et je suis descendu pour le délivrer. C'est lui qui montait et descendait pour le salut des affligés, afin de nous délivrer de toute idolâtrie... Le Verbe de Dieu préludait ainsi et s'habituait en quelque sorte à nos usages; c'est qu'alors il nous montrait d'avance en figure ce qui devait arriver..." On reconnait ici les idées et même les expressions que nous avons relevées IV, 12, 4 et IV, 20, 8... Au reste, dans la *Démonstration*, 84, aussi bien que dans l'*Adversus Haereses*, l'invisibilité naturelle du Verbe de Dieu est expressément affirmée: "Invisible dans sa nature, le Verbe ne pouvait être aperçu des créatures, quand il est descendu sur la terre. Rendu visible par son incarnation, on l'a vu s'élever dans les cieux..."

Verbe, mais il lui donne une signification qui la transforme: plus rien désormais ne met en péril ni l'égalité des personnes divines, — le Verbe étant par nature invisible au même titre que le Père, — ni la transcendance de l'incarnation: toutes ces visions antiques ne sont que des ébauches imparfaites et partielles de la grande révélation (124).

Cette juste appréciation de la portée décisive de l'incarnation permet à Irénée d'imposer silence aux Marcionites; il leur a prouvé que les livres des prophètes annoncent et prédisent toute la vie de Notre-Seigneur; ils insistent: S'il en est ainsi, qu'est-ce que la venue du Seigneur nous a apporté de nouveau? "Sachez, leur répond-il, qu'il nous a donné toute nouveauté, en se donnant lui-même, lui qui avait été annoncé. Car c'est cela même qui était annoncé: un principe nouveau devait venir, qui renouvellerait et vivifierait l'humanité. Les serviteurs qui sont envoyés devant le roi annoncent sa venue, pour que les sujets puissent se préparer à recevoir leur Seigneur. Mais quand le Roi est venu, quand ses sujets ont été comblés de cette joie qu'on leur avait prédite, quand ils ont reçu de lui la liberté, quand ils ont contemplé son visage, qu'ils ont entendu ses paroles, qu'ils ont joui de ses dons, on ne demande plus, du moins si l'on a du bon sens, ce que ce Roi a donné de plus que les avant-coureurs qui l'avaient annoncé. Il s'est donné lui-même, il a donné aux hommes ces dons qui avaient été promis, et dont les anges mêmes sont avides" (IV, 34, 1. 1083-1084" (125).

Et ce ne sont pas seulement les prophéties que l'incarnation vient accomplir, c'est tout le plan divin qui se réalise; le Verbe avait fait l'homme à l'image de Dieu; il vient réparer son œuvre en se montrant lui-même:

V, 16, 2 (1167-1168): "Le Verbe s'est manifesté quand il s'est fait homme, se rendant semblable à l'homme et rendant l'homme semblable à lui pour que, par sa ressemblance au Fils, l'homme devînt cher au Père. Dans les siècles précédents, on disait bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais on ne le montrait pas; car le Verbe était encore invisible, lui à l'image de qui l'homme avait été fait; aussi la ressemblance elle-même s'était vite perdue. Mais quad le Verbe de Dieu devint chair, il rétablit l'une et l'autre (l'image et la ressemblance); car il montra l'image en toute vérité devenu lui-même ce qu'était son image (étant devenu homme), et il imprima profondément la ressemblance, en rendant l'homme semblable, par le Verbe visible, au Père invisible".

(124) Cette transcendance de l'incarnation considérée comme révélation du Fils de Dieu est un point essentiel du dogme chrétien: *Hebr.*, I, 1. On s'expose sinon à le méconnaitre, du moins à le laisser dans l'ombre, si on soutient en toute rigueur la thèse des anciens apologistes sur les apparitions personnelles du Verbe, comme le fait, par exemple, le R. P. Dom Legeay, dans ses articles sur *L'ange et les théophanies dans la Sainte Écriture d'après la doctrine des Pères* (*Revue thomiste*, X (1902), p. 138-158; 405-424; XI (1903), p. 46-69 et 125-154); cf. contra. W. P., *Beiträge zur Lösung der Maleach-Iahve-Frage* (*Katholik*, 1882, II, p. 149-170, surtout p. 165...).

(125) Cf. IV, 36, 4 (1093): "Plus (dedit per incarnationem), non quod alterius Patris agnitionem ostendit... sed quia maiorem donationem paternae gratiae per suum adventum effudit in humanum genus".

L'incarnation est aussi une apparition du Roi souverain, du Juge que tous, bons et méchants, doivent connaître:

III, 9, 1 (869-870): "Le Père a voulu que son Verbe devînt visible à toute chair, en étant lui-même incarné, afin que l'univers entier connût son Roi. Car il fallait que ceux qui devaient être jugés vissent leur juge; il fallait que ceux qui parviennent à la gloire connussent celui qui leur donne la gloire".

Et ce n'est pas seulement par son apparition, c'est aussi par son enseignement que le Fils de Dieu révèle le Père; il est la manifestation du Père, mais il est aussi le Témoin et le Maître unique:

V, 1, 1, (1120-1121): "Nous n'eussions pu connaître les choses de Dieu, si notre Maître ne fût devenu homme, tout en restant le Verbe. Car nul autre ne pouvait nous révéler ce qui est du Père, sinon son Verbe... Et d'autre part nous ne pouvions apprendre qu'en voyant notre Maître et entendant par l'ouïe le son de sa voix".

Tous les mystères du Christ sont des révélations du Père; ainsi sa douloureuse passion ici-bas (126), ainsi son avènement glorieux (127).

Si on la compare à l'Ancien Testament, l'incarnation apparaît comme l'achèvement de l'œuvre divine; et cependant, si on la compare à la béatitude éternelle, ce n'est qu'une préparation; les théophanies étaient comme une sorte d'apprentissage par lequel le Verbe divin s'habituait à vivre parmi les hommes, se préparait à se faire homme; ainsi l'incarnation elle-même "habitue l'homme à saisir Dieu et Dieu à habiter dans l'homme":

III, 20, 2 (944): "Le Fils de Dieu a pris la ressemblance d'une chair de péché pour condamner le péché et, par cette condamnation, le rejeter hors de la chair; et aussi pour provoquer l'homme à lui ressembler, pour en faire un imitateur de Dieu, pour le conformer à l'idéal du Père et l'amener à voir Dieu; le Verbe de Dieu lui donne de saisir le Père; il a habité dans l'homme, il s'est fait Fils de l'homme, pour habituer l'homme à percevoir Dieu, pour habituer Dieu à habiter dans l'homme, selon le bon plaisir du Père".

Et plus bas (IV, 38, 1), dans un passage que nous connaissons déjà, il compare cette présence visible du Verbe de Dieu à un allaitement qui, peu à peu, nous habitue à la nourriture des parfaits:

"Lui, le pain parfait du Père, il s'est donné à nous comme à de petits enfants sous la forme du lait: c'était sa présence selon l'homme; il voulait que, nourris par la mamelle de sa chair et habitués par cet aliment à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous pussions nous assimiler le pain de l'imortalité, qui est l'Esprit du Père".

(126) V, 16, 3 (1168): "Et non solum autem per ea quae praedicta sunt, et Patrem et semetipsum manifestavit Dominus, sed etiam per ipsam passionem..."

(127) III, 16, 8, (927): ἐν τῇ αὐτῇ σαρκί, ἐν ᾗ καὶ ἔπαθεν, ἐλεύσεται, τὴν δόξαν ἀποκαλύπτων τοῦ πατρός.

Cette faim de Dieu ne sera jamais assouvie sinon par la vision de Dieu; c'est là ce que l'humanité poursuit depuis le jour de sa création, et c'est là que Dieu la mène en effet par cette éducation infiniment patiente et paternelle où le Verbe de Dieu lui-même se fait notre modèle et notre maître.

L'Esprit révélateur du Fils. — L'inspiration prophétique

Dans cette action révélatrice l'Esprit-Saint aussi joue un rôle: il révèle le Fils, de même que le Fils lui-même révèle le Père:

Dém., 5: "L'Esprit montre le Verbe; aussi les prophètes annonçaient-ils le Fils de Dieu. Mais le Verbe sert de lien à l'Esprit; et c'est pourquoi l'interprète des prophètes, c'est lui-même; il conduit et élève l'homme jusqu'au Père".

Ib., 7: "Sans l'Esprit, on ne peut voir le Verbe de Dieu; et sans le Fils, nul ne peut arriver au Père; puisque la connaissance du Père, c'est le Fils, et la connaissance du Fils de Dieu s'obtient par le moyen de l'Esprit-Saint" (128).

Dans le premier de ces deux textes, on voit comment ce rôle révélateur de l'Esprit explique, aux yeux d'Irénée, l'inspiration prophétique communément attribuée à l'Esprit-Saint: l'Écriture, dans son ensemble, n'est pas autre chose que la révélation du Verbe de Dieu; celui-là donc l'a inspirée qui est le révélateur du Verbe. C'est la même idée qu'on reconnaît dans cet énoncé du symbole que nous avons déjà cité:

I, 10, 1 (549): "L'Église... a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel et la terre... et en un seul Christ Jésus, le Fils de Dieu, incarné pour notre salut; et au Saint-Esprit, qui a annoncé par les prophètes les économies et les avènements et la naissance virginale et la passion et la résurrection d'entre les morts et l'ascension corporelle dans les cieux du bien-aimé Christ Jésus Notre Seigneur, et sa parousie..."

Ici encore, l'objet central de toutes les prophéties, c'est le Christ, Fils de Dieu; c'est lui que l'Esprit-Saint révèle (129). On retrouve la même description du rôle de l'Esprit-Saint dans cet autre énoncé de la foi en la Trinité:

IV, 33, 7 (1077): "Pour lui (le vrai disciple spirituel) tout est inébranlable; il a une foi parfaite en un seul Dieu tout-puissant, de qui viennent toutes choses; une

(128) On retrouve à peu près la même doctrine dans le fragment 26 (*PG*, 7, 1244), dont l'authenticité est mal assurée.

(129) Ainsi que l'a remarqué Robinson, *Démonstration*, p. 35, l'expression chère à Justin "l'Esprit prophétique" ne se rencontre jamais dans la *Démonstration;* elle se trouve parfois dans l'*Adversus Haereses*, mais alors elle se réfère plutôt aux charismes présents qu'aux prophéties de l'Ancien Testament; par exemple III, 11, 9 (891): "alii, ut donum Spiritus frustrentur... illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt Spiritum; infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab Ecclesia"; cf. *ib.*, 8 (888), IV, 34, 6 (Rob., 38).

conviction assurée dans le Fils de Dieu, Jésus-Christ Notre Seigneur, par qui sont toutes choses, et dans l'Esprit de Dieu, qui nous fait connaître la vérité, qui expose, dans tout le cours des générations humaines, les économies du Père et du Fils selon le bon plaisir du Père" (130).

Quand le prophète parle sous l'influence de l'Esprit, c'est l'Esprit même qui parle en lui:

Dém., 49: "David s'exprime ainsi: "Le Seigneur m'a dit". Il faut convenir que ce n'est ni David, ni aucun autre des prophètes qui parle de lui-même; car ce n'est pas l'homme qui prophétise, c'est l'Esprit de Dieu qui, par l'intermédiaire des prophètes, revêt la figure et la forme du personnage en question, et parle tantôt au nom du Christ et tantôt au nom du Père" (131).

Cf. *ib.*, 73: "David ne disait pas cela (Ps. III, 6) pour lui-même, puisqu'une fois mort, il n'est pas ressuscité; mais c'est l'Esprit du Christ qui, comme par la bouche d'autres prophètes, parle du Christ lui-même par celle de David."

Parfois cette inspiration de l'Écriture est attribuée non à l'Esprit seul, mais au Verbe et à l'Esprit, et on le comprend aisément si on se rappelle que ces deux personnes divines ou mieux la Trinité tout entière est une source unique de lumière et de révélation; et parce que cette source est infiniment au-dessus de nous, nous n'aurons pas la prétention de l'épuiser jamais:

II, 28, 2 (804): "Si nous ne pouvons trouver la solution de toutes les questions que soulève l'Écriture, n'allons pas pour cela chercher un autre Dieu que celui qui est. Car c'est le comble de l'impiété. Mais nous devons abandonner de tels problèmes à Dieu, qui nous a faits, sachant bien que l'Écriture est parfaite, étant la parole du Verbe de Dieu et de son Esprit; mais nous, nous sommes bien au-dessous, bien loin du Verbe de Dieu et de son Esprit, aussi nous avons besoin de la science des mystères. Et il n'est pas surprenant que nous sentions cette ignorance en face des choses spirituelles et célestes et mystérieuses, puisque même parmi les choses qui sont à nos pieds... beaucoup échappent à notre science et sont réservées à Dieu; car il faut qu'il l'emporte en tout... 3. Si donc, même dans ce monde créé, il est des choses que Dieu se réserve et d'autres que peut atteindre notre science, est-il surprenant que, parmi les questions que soulève l'Écriture, alors que l'Écriture entière est spirituelle, il en est que nous pouvons résoudre avec la grâce de Dieu, mais il en est qui sont réservées à Dieu, non seulement en ce monde, mais même dans le monde futur, afin que Dieu ait toujours à enseigner, et l'homme toujours à apprendre de Dieu?"

Ce beau texte exprime la pensée la plus profonde d'Irénée dans cette question de la révélation et de l'action de Dieu sur l'homme: nous sommes infini-

(130) Cf. A. d'Alès, *La Doctrine de l'Esprit en saint Irénée*. *Recherches*, 1924, p. 500 et n. 14.

(131) Cf. Justin, *Dialogue*, 36, 6, interprétant le psaume 23: les princes des cieux demandent: Qui est ce roi de gloire? "et l'Esprit-Saint leur répond, soit au nom du Père, soit en son propre nom: Le Seigneur des armées, c'est lui qui est le Roi de gloire". Cf. *ib.*, 25, 1; 30, 2; 42, 3. Dans l'*Apologie* I, 36, 1, la même interprétation est appliquée au Verbe de Dieu: "Quand vous entendez les prophètes s'exprimer au nom de quelque autre personne, ne croyez pas que ce soient ces hommes inspirés qui parlent, c'est le Verbe de Dieu qui les meut..."

ment au-dessous de Dieu, naturellement incapables de le connaître; par grâce il se révèle à nous, le Fils révélant le Père, le Saint-Esprit à son tour révélant le Fils, jusqu'à ce que le Père lui-même, au ciel, se fasse voir immédiatement aux élus: "Homo a se non videt Deum. Ille autem volens videtur hominibus, quibus vult, et quando vult, et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus, visus quidem tunc per Spiritum prophetice, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno paternaliter" (IV, 20, 5. 1035).

L'Esprit sanctificateur

L'action sanctifiante, qui est l'action propre du Saint-Esprit, a déjà été décrite incidemment par plus d'un trait dans les textes précédemment étudiés. Il importe de la considérer plus attentivement; laissant de côté ce qui concerne exclusivement la théologie de la grâce sanctifiante (132), nous nous attacherons à comprendre la doctrine d'Irénée sur le rôle du Saint-Esprit dans cette transformation et cette élévation de l'humanité.

C'est dans l'incarnation du Christ que cette action de l'Esprit-Saint se manifeste avec le plus d'éclat (cf. *supra*, p. 118...); par sa faute Adam avait cru échapper aux mains de Dieu; ces mains divines ont ressaisi l'humanité, elles ont fait le second Adam, homme vivant, parfait, spirituel (133). Et par ce trait on reconnaît l'invincible sagesse de Dieu: le premier édifice, que le péché avait renversé, est relevé plus noblement; l'humanité progresse et, par degrés, monte vers Dieu:

V, 12, 2 (1153): "L'Apôtre nous dit, comme parlant à des hommes: Ce qui apparaît d'abord, ce n'est point l'être spirituel, mais d'abord l'animal, puis le spirituel, ainsi qu'il convient. Il fallait que d'abord le corps de l'homme fût formé, puis qu'il reçût une âme, et ensuite la participation de l'Esprit. C'est pourquoi le premier Adam a été fait par le Seigneur âme vivante; le second Adam, Esprit vivifiant. Et de même que celui qui avait été fait âme vivante, s'étant jeté dans le mal, a perdu la vie, ainsi ce même homme, en revenant au bien, acquerra l'Esprit vivifiant et trouvera la vie" (134).

Ce qui caractérise l'humanité ainsi relevée, c'est la ressemblance de Dieu: le Père, parlant au Fils et à l'Esprit, leur avait dit: "Faisons l'homme à notre

(132) Cf. A. d'Alès, *La Doctrine de l'Esprit en saint Irénée. Recherches*, 1924, p. 497-538. La première partie de cette monographie très précise a pour objet "l'Esprit-Saint dans l'humanité"; la deuxième, "la grâce".

(133) V, 1, 3 (1122), *supra*, p. 118.

(134) Ce progrès est souvent décrit par Irénée, particulièrement au chapitre IV, 38 (partiellement cité ci-dessus, p. 248): IV, 38, 4 (1108): "il fallait que l'homme d'abord fût créé, puis qu'il grandît, puis qu'il devînt homme, puis qu'il se multipliât, puis qu'il prît des forces, puis qu'il parvînt à la gloire et que, parvenu à la gloire, il vît son Maître"; ib., 4 (1109): "oportuerat primo naturam apparere, post deinde vinci et absorberi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate, et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei, agnitione accepta boni et mali".

image et ressemblance". Et ainsi, dès le premier jour, Adam avait porté la ressemblance divine (135); il l'avait perdue par le péché; en s'incarnant, le Fils de Dieu nous la rend (136).

Il nous la rend, nous l'avons vu, en se manifestant à nous, en montrant à nos yeux la parfaite image de Dieu et en imprimant en nous sa ressemblance (137); cette impression profonde et durable (138), il la crée dans nos âmes en nous donnant l'Esprit-Saint (139).

Au baptême de Jésus, l'Esprit est descendu sur lui; Isaïe l'avait prédit, et les prophètes avaient annoncé que, aux derniers jours, l'Esprit se répandrait sur les serviteurs et les servantes de Dieu:

"Il est donc descendu sur le Fils de Dieu, devenu le Fils de l'homme, s'habituant près de lui à habiter dans le genre humain, à se reposer sur les hommes,... faisant en eux la volonté du Père, rajeunissant leur vieillesse et la transformant en la nouveauté du Christ... Et Luc raconte qu'après l'ascension du Seigneur il est descendu sur les disciples à la Pentecôte, leur donnant le pouvoir d'introduire toutes les nations dans la vie, et d'inaugurer le Testament nouveau. Aussi ils chantaient en toutes langues un seul hymne à Dieu, parce que l'Esprit ramenait à l'unité les tribus dispersées et offrait au Père les prémices de toutes les nations. C'est que le Seigneur avait promis d'envoyer le Paraclet, qui nous unirait à Dieu. Car de même qu'on ne peut, sans eau, faire avec des grains de blé une masse unique, un seul pain, ainsi nous n'aurions pas pu devenir un seul corps dans le Christ Jésus, sans cette eau céleste. Et de même que la terre sèche ne porte pas de fruit si elle n'est arrosée, ainsi nous, qui étions un bois sec, nous n'aurions jamais porté de fruit de vie sans cette pluie d'en haut... Car nos corps reçoivent par le baptême l'unité et la vie incorruptible; nos âmes la reçoivent par l'Esprit; l'un et l'autre est donc nécessaire, l'un et l'autre nous faisant acquérir la vie de Dieu; c'est ainsi que Notre Seigneur a eu pitié de la Samaritaine pécheresse... lui montrant, lui promettant l'eau vive, de sorte qu'elle n'eût plus soif, qu'elle n'eût plus besoin de puiser laborieusement pour se rafraichir, ayant en elle une source jaillissante pour la vie éternelle. C'est là le don que le Seigneur a reçu de son Père et qu'il accorde à ceux qui lui sont unis, en envoyant sur la terre entière l'Esprit-Saint" (III, 17, 1-2. 929-930).

(135) Ceci est affirmé explicitement par Irénée, particulièrement dans sa discussion contre Tatien, III, 23, 1 (960): "Necesse ergo fuit Dominum... illum ipsum hominem salvare, qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem eius, id est Adam"; *ib.*, 2 (961): "hic est autem Adam, si oportet verum dicere, primiformis ille homo, de quo Scriptura ait dixisse Dominum: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram", *ib.*, 5 (963) faisant parler Adam: "Quoniam, inquit, eam, quam habui a Spiritu, sanctitatis stolam amisi per inobedientiam..." Cf. d'Alès, p. 512 sqq.

(136) III, 18, 2 (932): "quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu reciperemus".

(137) V, 16, 2 (1167-1168), *supra*, p. 137.

(138) *ib.* τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε.

(139) Les gnostiques les premiers avaient distingué entre l'image et la ressemblance: I, 5, 5 (500-501): l'homme hylique est fait "à l'image de Dieu", l'homme psychique "à sa ressemblance". Cette ressemblance vient d'une semence spirituelle qui est déposée dans l'âme; cf. I, 7, 5 (517-520). Cf. Clément, *Excerpta Theod.*, 50, 2; 54, 2; d'Alès, p. 502 et n. 21. Irénée a repris cette distinction en la corrigeant et en attribuant à la présence et à l'action du Saint-Esprit ce que les gnostiques attribuaient à ce principe divin, germe, semence ou étincelle, caché dans la matière.

Dans cette lumineuse synthèse nous saisissons toute la théologie de l'Esprit-Saint : don que le Père accorde à son Fils fait homme et que le Fils, à son tour, répand sur les hommes (140) ; c'est la vie et l'union de nos âmes, sans lui stériles et dispersées, par lui fécondes et unies comme le pain et le corps du Christ. Et l'on reconnaît aussi dans ce texte les idées chères d'Irénée, la continuité du plan divin et son développement progressif : l'Esprit prédit par les prophètes, puis descendant sur le Christ et là s'habituant à se reposer sur les hommes (141).

Cette transformation de l'homme par l'Esprit de Dieu n'est pas instantanée, mais lentement progressive, comme toutes les œuvres de Dieu parmi les hommes :

V, 9, 1 (1144) : "L'homme parfait, nous l'avons montré, est composé de trois éléments : la chair, l'âme et l'esprit ; l'un qui sauve et informe, c'est l'Esprit ; l'autre qui set uni et informé, c'est la chair ; entre deux, l'âme, qui tantôt, s'attachant à l'Esprit, est élevée par lui ; tantôt, cédant à la chair, tombe dans les désirs terrestres... 2. Tous ceux qui craignent Dieu, qui croient à l'avènement de son Fils, qui, par la foi, établissent en leurs cœurs l'Esprit de Dieu, ceux-là méritent d'être appelés des hommes, purs, spirituels, vivant à Dieu ; car ils ont l'Esprit du Père, qui purifie l'homme, et le soulève à la vie de Dieu. Car si, au témoignage du Seigneur, la chair est faible, de même aussi l'Esprit est prompt. Et il peut perfectionner tout ce qu'il possède. Si donc un homme applique, comme un aiguillon, la promptitude de l'Esprit à l'infirmité de la chair, il est inévitable que ce qui est fort l'emporte sur ce qui est faible, que l'infirmité de la chair soit absorbée par la force de l'Esprit ; cet homme-là ne sera plus charnel, mais spirituel, grâce à la communion de l'Esprit. C'est ainsi que les martyrs rendent leur témoignage et bravent la mort, non selon l'infirmité de la chair, mais selon la promptitude de l'Esprit. L'infirmité de la chair, absorbée, manifeste la puissance de l'Esprit ; et l'Esprit, à son tour, absorbant l'infirmité, possède la chair en héritage ; et des deux éléments est composé l'homme vivant : vivant grâce à la participation de l'Esprit, homme par la substance de la chair" (142).

Cette transformation, cette absorption de la chair par l'Esprit, c'est le but que Dieu se proposait dès le premier jour en créant l'homme : il le voulait faire à son image et ressemblance, et toute l'action divine a tendu là : "Il fallait que d'abord la nature apparût, puis que l'élément mortel fût vaincu et absorbé par l'immortel, le corruptible par l'incorruptible, et que l'homme devînt conforme

(140) Dans la suite du chapitre, Irénée voit dans la rosée qui humecte la toison de Gédéon le symbole de l'Esprit répandu par le Christ sur l'Église ; puis c'est l'interprétation, déjà citée plus haut, de la parabole du bon Samaritain : "commendante Domino Spiritui sancto suum hominem, qui inciderat in latrones, cui ipse misertus est, et ligavit vulnera eius, dans duo denaria regalia, ut per Spiritum imaginem et inscriptionem Patris et Filii accipientes, fructificemus creditum nobis denarium".

(141) "assuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus". Cf. IV, 12, 1 (1006) : "ab initio assuetus Verbum Dei ascendere et descendere, propter salutem eorum qui male habebant". III, 20, 2 (944) : "Le Verbe de Dieu a habité dans l'homme,... pour habituer l'homme à percevoir Dieu, pour habituer Dieu à habiter dans l'homme, selon le bon plaisir du Père". IV, 38, 1 (1106) : "Il voulait que, nourris par sa chair et habitués par cet aliment à manger et à boire le Verbe de Dieu, nous pussions nous assimiler le pain de l'immortalité, qui est le pain du Père". V, 8, 1 (1141) : "Nunc autem partem aliquam a Spiritu eius sumimus... paulatim assuescentes capere et portare Deum..." Tous ces textes accusent le même souci : l'action de Dieu sur l'homme ne procède par coups d'état violents ; c'est une éducation paternelle, qui peu à peu transforme l'homme et crée en lui de nouvelles habitudes.

(142) Ce chapitre a été traduit intégralement et commenté par A. d'Alès, p. 508-510.

à l'image et à la ressemblance de Dieu, en recevant la connaissance du bien et du mal" (143).

L'homme parfait est donc l'homme spirituel, celui qui porte en lui l'Esprit et, par l'Esprit, la ressemblance de Dieu: "Par l'effusion de l'Esprit, l'homme devient spirituel et parfait, et c'est celui-là qui est à l'image et à la ressemblance de Dieu. Mais si dans un homme l'Esprit n'est point uni à l'âme, cet homme-là est imparfait, il demeure animal et charnel; il a bien dans sa chair l'image de Dieu, mais il n'en reçoît pas la ressemblance par l'Esprit" (V. 6, 1. 1137-1138).

Cette vertu intérieure se manifeste par les charismes: on l'a vu au jour de la Pentecôte (144), on le voit encore aujourd'hui: "Nous savons que, dans l'Église, beaucoup de frères ont des charismes prophétiques et, par la vertu de l'Esprit-Saint, parlent en diverses langues et manifestent, quand cela est utile, les secrets des hommes et exposent les mystères de Dieu; ce sont eux que l'Apôtre appelle des hommes spirituels" (145). Ces dons sont éminemment précieux, et ceux-là sont des misérables, qui repoussent l'évangile de saint Jean pour rendre vain le don de l'Esprit, repoussant à la fois l'évangile et l'Esprit prophétique (146).

Tous ces charismes sont considérés par Irénée comme des privilèges de l'Église, et en effet c'est à la sanctification de l'Église et à sa cohésion que tend l'action de l'Esprit-Saint. Il est, nous l'avons vu, cette pluie céleste que Dieu

(143) IV, 38, 4 (1109): ce sont les derniers mots de ce chapitre IV, 38, sur lequel nous avons déjà plusieurs fois attiré l'attention du lecteur. Il faut relever encore le début de ce § 4: "Irrationabiles igitur omni modo, qui non exspectant tempus augmenti, et suae naturae infirmitatem ascribunt Deo. Neque Deum, neque semetipsos scientes, insatiabiles et ingrati, nolentes primo esse hoc quod et facti sunt, homines passionum capaces; sed supergredientes legem humani generis, et antequam fiant homines, iam volunt similes esse factori Deo, et nullam esse differentiam infecti Dei, et nunc facti hominis, qui plus irrationales sunt, quam muta animalia".

(144) III, 12 (892...).

(145) V, 6, 1 (1137), cité par Eusèbe, *H. E.*, V, 7, 6. Cf. II, 32, 4 (828-830), *H. E.* V, 7, 3-5: "...les uns chassent les démons d'une façon réelle et définitive... les autres ont la prescience de l'avenir, des visions, des paroles prophétiques; d'autres guérissent des malades en leur imposant les mains, et les rendent à la santé; et, comme nous l'avons dit, des morts ont été ressuscités et ont vécu avec nous de longues années; et quoi? on ne saurait compter tous les charismes que, dans le monde entier, l'Église reçoit de Dieu, au nom de Jésus-Christ, qui a été crucifié sous Ponce Pilate".

(146) III, 1, 1, 9 (890-891): "Alii vero ut donum Spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Ioannis evangelium, in qua Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium, et propheticum repellunt Spiritum... Infelices vere, qui pseudoprophetas quidem esse nolunt; propheticam vero gratiam repellunt ab Ecclesia". Ceux qui sont ainsi visés ne sont pas les montanistes, mais, comme le dit expressément Irénée, ce sont ceux qui repoussent l'évangile de saint Jean, ceux que plus tard Épiphane appellera des "aloges"; cf. P. de Labriolle, *La crise montaniste* (Paris, 1913), p. 231-238. On remarquera dans tout ce chapitre l'union étroite de l'évangile et de l'Esprit: "la colonne qui soutient l'Église, c'est l'évangile et l'Esprit de vie... Il est manifeste que le Verbe de Dieu, l'Artisan de l'univers, qui est assis sur les chérubins, qui soutient l'univers, étant apparu aux hommes, leur a donné l'Évangile tétramorphe, que soutient un Esprit unique..." (*ib.*, 8. 885).

répand sur les hommes pour faire de tous ces grains de blé une masse unique, un seul pain, un seul corps (III, 17. 1-2); cette doctrine est plus expressément développée un peu plus bas:

III, 24, 1 (966): "Nous recevons l'enseignement que nous avons reçu de l'Église; c'est comme un dépôt précieux renfermé dans un vase excellent, l'Esprit le rajeunit toujours et communique sa jeunesse au vase qui le contient. C'est le don de Dieu confié à l'Église, il communique l'Esprit à la créature de Dieu, de sorte que tous les membres qui y participent sont vivifiés; et c'est là que se trouve la communion du Christ, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, gage d'incorruptibilité, fondement de notre foi, échelle qui nous permet de monter à Dieu. Car il est dit: C'est dans l'Église que Dieu a établi des apôtres, des prophètes, des docteurs, et toute l'opération de l'Esprit; ceux-là n'y participent pas, qui n'accourent pas à l'Église, et qui se privent de la vie par leur pensée perverse et leurs œuvres mauvaises. Car où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu; et où l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce; et l'Esprit est vérité. Aussi ceux qui n'y participent pas, ne reçoivent pas des mamelles maternelles l'aliment de vie, ne boivent pas à la source pure qui s'épanche du Corps du Christ; mais ils se creusent dans des fosses de terre des citernes percées et ils boivent une eau bourbeuse; ils fuient la foi de l'Église qui les conduirait, ils rejettent l'Esprit qui les instruirait".

Et tout cela pourtant n'est pas encore la perfection de l'homme, la consommation de l'œuvre de Dieu: V, 8, 1 (1141): "Maintenant nous recevons une participation partielle à l'Esprit de Dieu, pour nous perfectionner, pour nous préparer à l'incorruptibilité, nous habituant peu à peu à saisir et à porter Dieu; c'est ce que l'Apôtre appelle un gage, car c'est une partie de cette gloire qui nous est promise par Dieu".

"Ce gage, qui habite en nous, déjà nous rend spirituels, déjà l'élément mortel est absorbé par l'immortalité"; et l'Esprit qui est en nous, nous fait gémir et crier vers le Père:

"Si donc, dès maintenant, pour avoir reçu ce gage, nous crions: Abba, Père, que sera-ce quand, ressuscités, nous le verrons face à face? quand tous les membres, accourant en foule, chanteront l'hymne du triomphe, en l'honneur de Celui qui les aura ressuscités des morts (147), et doués de la vie éternelle? Car si déjà le gage, saisissant l'homme et se l'assimilant, le fait s'écrier: Abba, Père, que fera la grâce entière de l'Esprit, donnée aux hommes par Dieu? Elle nous rendra semblables à lui; elle nous rendra parfaits selon la volonté du Père; car elle fera l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu" (148).

On le voit déjà par ce beau texte, et Irénée insiste davantage dans les chapitres qui suivent, ce ne sera pas l'âme seule qui sera ainsi transformée, mais l'homme tout entier; le corps, ressuscité et vivifié par l'Esprit-Saint, "entrera dans le royaume de Dieu". Alors ce sera vraiment le triomphe de la vie sur le

(147) La résurrection des corps est un don de Dieu: *Dém.*, 41: "Le Dieu de tous accordera la vie éternelle par la résurrection des morts, et cela en vue des mérites de celui qui est mort et ressuscité, Jésus-Christ"; mais c'est par l'Esprit-Saint que Dieu l'opère: *ib.*, 42: "C'est par la vertu de cet Esprit que les croyants ressusciteront, quand le corps sera de nouveau uni à l'âme et entrera dans le royaume de Dieu". Cf. V, 13, 4: "quid mirum si in resurrectione eam, quae a Spiritu datur, capiunt vitam?"

(148) Ce chapitre a été traduit en grande partie par A. d'Alès, p. 507-508.

mort: "cette chair elle-même, mortelle et corruptible, soumise par nature à l'empire de la mort, montera à la vie, revêtira l'incorruptibilité et l'immortalité. Alors vraiment la mort sera vaincue, quand cette chair, qui était sa proie, aura échappé à son empire". C'est là ce qu'enseigne saint Paul: "L'élément mortel sera absorbé par la vie, et celui qui opère cela en nous c'est Dieu qui nous a donné le gage de l'Esprit": "Il est manifeste, poursuit Irénée, qu'il dit cela de la chair; car l'âme n'est pas mortelle, ni l'Esprit. L'élément mortel est absorbé par la vie, parce que la chair n'est plus morte, mais vivante, et qu'elle demeure incorruptible, chantant le Dieu qui nous a ainsi transformés" (V, 23, 3. 1158-1159).

Cette vie totale et éternelle qui, transformant l'homme tout entier, le rend incorruptible et semblable à Dieu, c'est l'achèvement de l'œuvre divine, et tout cela s'épanouit en hymne de triomphe, à la gloire de Dieu: "Gloria enim Dei vivens homo; vita autem hominis visio Dei" (IV, 20, 7. 1037).

Si l'on veut résumer en un mot l'action des personnes divines dans l'humanité, on dira qu'elle tend tout entière à transformer les hommes à la ressemblance de Dieu, ou, pour parler la langue d'Irénée, à en faire des dieux (149).

C'était le plan du Créateur, tel que nous le révèlent les paroles du Père à son Verbe et à sa Sagesse: "Faisons l'homme à notre image et ressemblance". Mais la réalisation d'un tel plan exigeait une lente éducation, un lent progrès. "Nous reprochons à Dieu de ne pas nous avoir faits des dieux dès l'origine, mais d'abord des hommes, et puis des dieux"; et pourtant il nous l'a dit, dans sa bonté: "Vous êtes des dieux, vous êtes tous les fils du Très-Haut; mais, comme nous ne pouvions soutenir la puissance de sa divinité, il a ajouté: Vous mourrez tous comme des hommes". On voit bien dans ce texte (150) et l'intention de sa bonté et la prescience de sa sagesse; "il connaissait l'infirmité de l'homme et tout ce qui en résulterait; mais son amour et sa puissance devaient triompher de l'infirmité naturelle de sa créature" (151).

C'est par l'incarnation de son Fils que Dieu triompha: "le Verbe de Dieu s'est fait homme pour que l'homme devint fils de Dieu" (152). C'est là le grand dessein de Dieu; Irénée ne se lasse pas de le célébrer: "Le Verbe de Dieu s'est fait homme, se rendant semblable à lui, pour que, par cette ressemblance avec le

(149) L. Baur, *Tüb. Theol. Quart.*, 1920, p. 37...; Bousset, *Kyrios Christos*, p. 335-338.

(150) Ce texte est cher à Irénée: il aime à y voir prédite la sainteté de l'Église dont les enfants sont des dieux, des fils de Dieu: III, 6, 1 (861); III, 19, 1 (939); IV, praef., 4 et 1, 1 (975).

(151) Je n'ai fait ici que résumer et citer partiellement IV, 38, 4 (1109).

(152) III, 19, 1. 939: εἰς τοῦτο γὰρ ὁ Λόγος ἄνθρωπος, ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν Λόγον χωρήσῃ καὶ, τὴν υἱοθεσίαν λαβών, υἱὸς γένηται Θεοῦ. Ce fragment est cité par Théodoret; le traducteur latin poursuit: "Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos: ut absorberetur, quod erat corruptibile, ab incorruptela, et quod erat mortale, ab immortalitate, ut filiorum adoptionem perciperemus?"

Fils, l'homme devint cher au Père" (V, 16, 2. 1167). "Le Verbe de Dieu, Notre Seigneur Jésus-Christ, s'est fait homme parmi les hommes, pour unir la fin au principe, c'est-à-dire l'homme à Dieu... Par lui s'est produite la compénétration, la communion de Dieu et de l'homme, selon le bon plaisir du Père" (IV, 20, 4. 1034). "Dans son immense charité, Jésus-Christ s'est fait ce que nous sommes, pour nous faire ce qu'il est" (V, praef., 1120).

Sans cette union, dit-il souvent, l'homme n'eût jamais pu parvenir à l'adoption divine, à la ressemblance avec Dieu, à tous les biens qui constituent cette nouvelle nature: "Si l'homme n'avait été uni à Dieu, il n'aurait pu participer à l'incorruptibilité; car il fallait que le Médiateur de Dieu et des hommes, grâce à l'union qu'il possède avec ces deux termes, les amenât à l'amitié et à la concorde, présentant l'homme à Dieu, révélant Dieu aux hommes" (153). Et cette considération lui sert à prouver contre les Ébionites la divinité du Christ: "Comment peuvent-ils être sauvés, si celui qui a sur terre opéré leur salut n'était pas Dieu? Ou comment l'homme pourra-t-il devenir Dieu, si Dieu n'est pas devenu homme" (154).

Cette démarche décisive du Christ ne sauve pas les hommes malgré eux; il en est qui méconnaissent le bienfait de l'incarnation et repoussent l'adoption divine. Pour condamner leur aveuglement, Irénée met dans la bouche du Verbe incarné la parole du psalmiste: "Je l'ai dit: Vous êtes des dieux, vous êtes tous fils du Très-Haut; mais vous, vous mourrez comme des hommes. Il parle ainsi à ceux qui repoussent le don de l'adoption, qui méprisent l'incarnation... du Verbe de Dieu, qui privent l'homme de l'ascension vers Dieu, qui sont ingrats envers le Verbe de Dieu incarné pour eux" (III, 19, 1. 939).

Ceux, au contraire, qui accueillent ces avances divines, sont sauvés par le sang du Seigneur et déifiés par son incarnation; cette transformation est opérée en eux par l'Esprit-Saint que le Fils de Dieu répand sur ceux qui sont à lui:

> "Le Seigneur nous a rachetés par son sang, il a donné son âme pour nos âmes et son corps pour nos corps, et il a répandu l'Esprit du Père pour unir Dieu et l'homme, faisant descendre Dieu par son Esprit sur les hommes, et élevant l'homme à Dieu par son incarnation, et nous donnant, en son avènement, l'incorruptibilité assurée et véritable, grâce à notre union avec lui" (V, 1, 1. 1121) (155).

(153) III, 18, 7. 937: εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων. διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος, εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν· καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν.

(154) IV, 33, 4. 1074: πῶς δύνανται σωθῆναι, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἦν ὁ τὴν σωτηρίαν αὐτῶν ἐπὶ γῆς ἐργασάμενος; ἢ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς θεόν, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον; Ces derniers mots sont traduits par le traducteur latin: "quomodo homo transiet in Deum, si non Deus in hominem?" Bousset, *Kyrics Chistos*, 336, p. 4, pour déterminer le sens de χωρεῖν, compare *Poimandres*, 32: εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ.

(155) V, 1, 1. 1121. Voici la fin de ce texte: "Effundente (Domino) Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam, per communionem quae est ad eum;

Cette théologie intéresse directement la doctrine de la rédemption, de l'élévation surnaturelle; mais elle a aussi pour le dogme de la Trinité une grande importance. Nous avons relevé l'argumentation d'Irénée contre les Ébionites: "Comment l'homme pourra-t-il devenir dieu, si Dieu n'est pas devenu homme?" Quand l'hérésie d'Arius éclatera, cet argument sera l'arme décisive des docteurs catholiques; et quand il faudra défendre contre Macedonius la divinité du Saint-Esprit, ce sera encore cette preuve qu'Athanase fera valoir avant toutes les autres: seul Dieu peut nous déifier.

Le rapprochement que nous venons de faire, et ceux que nous avons signalés plus haut, entre la théologie de saint Irénée et la théologie postérieure, du IIIe et du IVe siècle, attirent notre attention sur un des caractères les plus remarquables de cette construction doctrinale. Si on la considère d'ensemble, on est frappé à la fois par son caractère archaïque et par ses anticipations de la doctrine nicéenne. Certaines des formules les plus caractéristiques sont citées comme des paroles des presbytres disciples des apôtres, et, d'autre part, les formules de saint Athanase ne paraissent souvent que l'écho de celles que nous avons relevées ici. Ce fait, en apparence paradoxal, se remarque fréquemment dans l'histoire des dogmes: les Pères ou les théologiens qui ont le plus sûrement deviné l'avenir, sont ceux dont les regards semblent uniquement attachés au passé; les concordismes sont éphémères, mais la tradition est vivace; quiconque s'en nourrit trouve en elle cette vérité éternelle si bien décrite par Irénée: "Comme un dépôt excellent dans un vase de prix, elle rajeunit sans cesse et elle renouvelle la jeunesse du vase qui la contient" (III, 24, 1. 966).

Nous ne saurions mieux terminer cette étude que par cette prière que le saint Docteur adresse à Dieu; on y retrouve toute sa foi en la Trinité: "Et ego igitur invoco te, Domine, Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Iacob et Israel, qui es Pater Domini nostri Iesu Christi, Deus qui per multitudinem misericordiae tuae bene sensisti in nobis, ut te cognoscamus; qui fecisti caelum et terram, qui dominaris omnium, qui es solus et verus Deus, super quem alius Deus non est: per Dominum nostrum Iesum Christum dominationem quoque dona Spiritus Sancti: da omni legenti hanc scripturam agnoscere te, quia solus Deus es, et confirmari in te, et absistere ab omni haeretica, et quae est sine Deo, et impia sententia" (III, 6, 4. 862-863).

perierunt omnes haereticorum doctrinae". On retrouve la même doctrine III, 17, 2-3 (930): le Seigneur donne le Saint-Esprit à ceux qui lui sont unis, et par le Saint-Esprit ceux-là reçoivent l'effigie et l'inscription du Père et du Fils (*supra*, p. 113).

ARRIUS I LA SEVA HERETGIA,

PEL DR. CLIMENT VILLEGAS, PREV., PROFESSOR
D'HISTÒRIA ECLESIÀSTICA EN EL SEMINARI DE VICH

I. — *Arrius*

No abunden els detalls per fer una semblança completa de la persona d'Arrius. Era natural de Líbia, regió de l'Àfrica, entre Cartago i Egipte i, de conseqüent, veïna d'Alexandria, amb la qual mantenia contínua comunicació (1). Philostorgus (2) diu que fou alexandrí; però això s'ha d'entendre de la seva pàtria adoptiva, en quant a Alexandria visqué la major part de la seva vida i allà es donà a conèixer per les seves doctrines. Nasqué vers l'any 256 i el comptar-se ell mateix entre els *collucianistes* (3), en una carta a Eusebi de Nicomèdia, fa que se'l pugui considerar com deixeble del prevere Llucià d'Antioquia, qui morí màrtir vers l'any 311. Arrius, es traslladà a Antioquia per a fer-hi els seus estudis, o bé coneixia les doctrines de Llucià sols pels escrits? Ordinàriament es creu que va ésser pel motiu primer. Ho fan suposar l'íntima amistat amb els *collucianistes* i el mateix nexe històric i doctrinal entre els errors d'Arrius i les teories d'aquella escola que més endavant explicarem. Era Antioquia capital romana de la Síria, ciutat populosa, de costums bastant corromputs, i abundant en gent de vida alegre, si hem de creure a alguns autors satírics de l'època, com Julià l'Apòstata, en les sàtires dels quals certament es troba un fons de veritat. Entre els retòrics i sofistes que allà ensenyaren, podem recordar Llucià de Samosata, el Voltaire d'aquell temps, i Libanius, qui fou el mestre de Julià l'Apòstata. A Antioquia, vers l'any 260, havia ensenyat també Pau de Samosata, immediat successor de Demetrianus en aquella Seu patriarcal. Els seus errors solen ésser classificats entre les heretgies *antitrinitàries*, donant-se'ls el nom de *monarquianisme dinamista*. Però és més aviat una heretgia *cristològica*, a la qual es pot donar el nom d'*adopcionisme*. En substància, venia a dir que Jesús era un pur home, penetrat o revestit del *Logos* i qui, per conseqüent, encara que nascut miraculosament de Maria, no es pot dir pas un

(1) Epiphan. *Hores.* LXIX, 1: *PG*, XLII, 202.
(2) *Epitom. Historiae Sacrae. PG*, LXV, 460.
(3) Theodoret. *Histor. Ecclesiast.* lib. I. c. V. *PG*, LXXX, 913.

home-Déu. El *Logos* habitava en l'home Jesús no *personalment,* sinó per la seva influència, com una força: el penetrava d'una manera permanent i el santificava, fent-lo digne d'un nom diví. Això és *adopcionisme* pur. Com d'altra banda considerava el *Logos* com una virtut de Déu, i que no constituïa per ell sol una persona, i no es distingia del Pare, l'error de Pau de Samosata resultava ésser també antitrinitari; mes aquest aspecte no sembla que fos el primari en la intenció de l'heresiarca. La cristologia de Pau és poc més o menys la mateixa que fou ensenyada pocs anys abans, a Roma, per Teodotus i Artemon i combinada a Antioquia amb les idees judaïtzants *ebionites* que allà existien de temps. Si hem de creure a Teodoret, Pau concebé la seva teoria per tal de complaure a Zenòbia, qui era jueva, i per consegüent simpatitzava amb els judaïtzants. La posició eclesiàstica i política de l'autor de l'heretgia feia que fos aquesta doblement perillosa; per això en l'any 264 o 265 es reuní un Concili en la mateixa Antioquia, integrat per gran nombre de bisbes, en el qual Pau dissimulà hàbilment els seus errors i protestà que mai no havia ensenyat semblants doctrines. Un nou Concili fou necessari poc després i per últim un tercer a finals del 269. En aquest darrer es distingí, com contrincant de Pau, un prevere anomenat Malchion, qui havia ensenyat retòrica, amb molta fama, en la mateixa ciutat d'Antioquia (4). La doctrina de Pau fou adoptada i feta com a pròpia per Llucià, prevere d'Antioquia. Mes Llucià fou excomunicat per algun temps. El que després fos reintegrat, prova que rebutjà la doctrina del seu mestre, almenys expressada en tota la seva cruesa, substituint-la per una nova teoria que no coneixem exactament, però que sens dubte estava impregnada de la idea *subordinaciana* ensenyada principalment a Alexandria. Arrius, com hem dit, fou deixeble de Llucià, i venia d'Alexandria on eren discutides i on preocupaven les qüestions trinitàries i en especial la refutació del *sabellianisme.* Com que Sabelli era també de Líbia, Arrius en els seus estudis havia de tenir interès especial a rivalitzar amb son conterrani, i després de les condemnacions dels concilis, la cristologia de Pau de Samosata havia de derivar també necessàriament vers el seu contingut trinitari.

Si realment, com sembla, Arrius estudià a Antioquia, aquestes notícies ens donen idea de l'ambient científic en què s'educà l'heresiarca. En arribar a la populosa urbs, serien encara recents els escàndols de l'asseglarat bisbe Pau de Samosata; en ple vigor les sentències sinodals de deposició i condemna de les seves doctrines; ressonarien encara els aplaudiments a l'eloqüent refutació que d'elles féu el prevere Malchion i junt amb la sorda oposició i calculat mutisme dels partidaris de Pau, es respiraria la sensació produïda, fins en els cercles dels amics de l'ortodòxia, en veure compromès en tots aquells anatemes l'auster i erudit Llucià. Puix sembla talment cert que aquest sacerdot tingué gran pres-

(4) Eusebi. *Hist. Eccles.* VII, 29, 2: *PG,* XX. - Vide Bardenhewer: *Les Pères de l'Eglise,* I, 844.

tigi i influència a Antioquia, i devia comptar amb un nombre de deixebles molt addictes. Ho prova que sigui ell el qui pròpiament fundà l'escola exegètica antioquena, donant-li aquella orientació humanista que tant contrasta amb la d'Alexandria, però que portada a l'excés havia d'ésser deu fecunda d'heretgies.

Cal observar també que aquesta escola d'Antioquia no estava organitzada a la manera del *Didascalion* d'Alexandria; ço és, amb professorat selecte i jerarquitzat, amb tradició més o menys definida i prestigiosa i sobretot amb severa disciplina escolar. L'escola d'Antioquia era tot just en els seus començaments, quan va freqüentar-la Arrius; i mai no arribà a passar d'una Acadèmia o espècie d'Ateneu, en el qual alguns sacerdots il·lustrats explanaven els seus punts de vista sobre exegesi. Essent aquesta Acadèmia tarada d'eclecticisme i vivint en un ambient general d'indiferència religiosa, quan no d'hostilitat al cristianisme, era terrer a propòsit perquè hi germinés el racionalisme.

El mateix gnosticisme, aquesta heretgia dels primers segles "produit bizarre de la vieille barbarie savante d'Orient" (5), prengué a Antioquia un caire particular en el qual predominava l'element *dualista*, oriünd de la Pèrsia, d'ell mateix més sobri i simplista que la gnosi *panteista* d'Alexandria. Aquest dualisme fou portat a Antioquia per Saturnilus, en temps d'Adrià, l'any 125, i hi prengué gran volada degut al llevat judaïtzant que des del temps dels apòstols hi havia dipositat Cerinte i tots els qui, com diu Sant Joan, ensenyaven la separació de Jesús i de Crist. Després de respirar una atmosfera tan saturada de llicència de costums i d'indisciplina intel·lectual, tan heterogènia i profana, un jove, qui no prengués les degudes precaucions, es trobava abocat a l'escull del racionalisme, amb l'esperit naturalment predisposat per una teologia purament naturalista, sense altres criteris que els de la reflexió racional i individual. Diu un crític jutjant Arrius: "se'l veu moure's amb delectança i airosament en la filosofia del Relatiu, maneja amb facilitat les darreres categories lògiques, les aplica a tot, mes no va més enllà. Es completament incapaç d'enlairar-se a la ciència especulativa pròpiament dita" (6). Es a dir, la dèria de lo positiu no li permetia, com a molts dels nostres savis moderns, de veure en el Cristianisme sinó un fet que no ultrapassa les proporcions naturals, i considerava la ciència de Déu com absolutament transcendent en sentit kantià i agnòstic.

L'any 306, trobem Arrius a Alexandria prenent part en el cisma de Meleci, bisbe de Nicòpolis en la Tebaida. Després abandonà el partit aquest, i vers l'any 308, amb la seva conducta inspirà tanta confiança, que el bisbe Pere d'Alexandria l'ordenà de diaca. Per segona vegada, Arrius, en veure el rigor del bisbe contra els melecians, s'afilià a l'oposició, i fins fou excomunicat (7). De Meleci en tenim dos retrats: el d'Epifani, en el qual els crítics veuen molta llegenda,

(5) Allo. *Revue des Scienc. Phil. et Théol.* (avril, 1909).
(6) Dorner, apud Hefele-Leclerq. *Hist. des Conciles*, I, part. I, pàg. 352.
(7) Sozomen. *H. E.* I. 15: *PG*, LXVII, 906.

i el de Sant Atanasi. Segons Epifani, el bisbe de Nicòpolis fou autor d'un cisma, però sense faltar a la fe, i fins li atribueix la primera denúncia d'Arrius com heretge al bisbe Alexandre i acaba donant-li l'auréola de confessor i de màrtir (8). Ja Baroni diu (9) que Epifani en això s'enganyà, donant fe a històries escrites pels melecians. Sobre les causes del cisma, també diu Epifani que vingueren de discrepàncies sobre la penitència dels *lapsi,* suscitades en la mateixa presó entre Meleci i Pere d'Alexandria, per inclinar-se el primer a la negativa o opinió rigorosa, i el segon a la benigna. Mes, tampoc això no és veritat. Segons Sant Atanasi (10), Meleci fou reu convicte de moltes faltes, com la d'haver conferit ordes sagrades en certa diòcesi que no era la seva i inclús d'haver sacrificat als ídols; i que per comptes de penedir-se, s'enfurismà contra els bisbes Pere, Aquilas i Alexandre, i acabà fent-se cabdill d'un cisma. Si es té en compte que Sant Atanasi fou contemporani dels fets, que visqué a Alexandria, teatre dels disturbis, i que fou íntim d'Alexandre i estigué present a Nicea, on es tractà de l'assumpte, es veurà que mereix més crèdit que Epifani. Confirmen demés la relació d'Atanasi els tres escrits descoberts per Maffei en el segle XVIII en l'arxiu capitular de Verona, en un dels quals llegim que Meleci va contraure amistat a Alexandria amb un tal Isidor *moribus turbulentus* i amb Arrius, subjecte ambiciós i de pietat aparent (11). Aquest Arrius és l'heresiarca, el qual se'ns revela en tot aquest afer com d'un esperit indòcil i amic d'intrigues i conflictes amb les legítimes autoritats.

El 25 de novembre del 310 morí màrtir el bisbe d'Alexandria Sant Pere, i Arrius es reconcilià amb son successor Aquilas, i fou ordenat de sacerdot i posat al front de la parròquia de Bacaulis i a més nomenat professor de Sagrada Escriptura. Aquilas fou bisbe fins al gener del 311. A la seva mort, Arrius, segons l'historiador Philostorgus, s'inclinà a que fos elegit bisbe el prevere Alexandre i fins li donà els vots dels qui el volien a ell. Altres historiadors l'acusen, al contrari, d'haver ambicionat la Seu d'Alexandria (12). Sembla talment que, al principi del pontificat d'Alexandre, Arrius corria bé amb el Prelat. En aquest moment en què començà de fer-se conèixer per les seves doctrines, Sant Epifani (13) ens el descriu amb els següents termes: Era entrat ja en edat, alt, secardí, d'aspecte simpàtic i tracte agradable ensems que seriós; posseïa eloqüència i habilitat dialèctica i el talent d'insinuar-se en els esperits per mitjà d'una paraula dolça i persuasiva. Mes totes aquestes qualitats eren exteriors, com es dóna el cas en molts homes, sobretot heretges. Sota el vernís d'aquelles dots tan atractives s'amagava un esperit ambiciós, ple d'orgull i, per tant, tossut, i una

(8) *Hores.* 68, 1: *PG,* XLIII, 189 i 208.
(9) *Annal. eccles.* 306, n. 50.
(10) *Apolog. c. Arian.* 59: *PG,* XXV, 356.
(11) Cfr. *La Civiltà Cattolica,* 20 giugno 1925.
(12) *Theodoret. H. E.* I: *PG,* LXXXII, 885.
(13) *Hores.* LXIX, 3: *PG,* XLIII, 205. — Socrat. *H. E.* I. c. 5: *PG,* LXVII, 41.

intel·ligència més apta per a les vistes unlaterals que per a la veritable reflexió. Els seus escrits revelen també una índole lleugera, artificial i afeminada.

Patia Arrius del mal dels racionalistes, en els quals la intel·ligència resta encadenada amb molts prejudicis, especialment el més gros de tots que és l'orgull del cor, que eixala la intel·ligència i barra les portes a tot idealisme sà i verament humà. Per Arrius la dialèctica es convertia en sofisteria o l'art d'enganyar amb arguments aparents; l'eloqüència era la parleria gàrrula i insubstancial del qui té interès a ocultar la veritat i defugir el punt de la qüestió; el seu proselitisme era apassionat en el sentit pitjor de la paraula, amb totes les males arts i procediments de la ganyoneria, aparent ortodòxia i puritat de doctrina; la seva ploma fuig de la simplicitat i és amiga de lo ampul·lós, de lo paradoxal i de lo efeminat. Se'l pot considerar com un tipus dels nostres heretges *modernistes:* com ells professa una exegesi racionalista al servei d'una filosofia agnòstica. Tot això es veurà clarament en exposar la seva doctrina.

II. — *Doctrina d'Arrius*

Sobre l'origen immediat i *ocasional* de l'heretgia d'Arrius, els testimonis de les fonts es diferencien en alguns detalls; però es poden concordar fàcilment suposant, com és lo més natural, que l'error no aparegué de sobte, sinó que tingué un període d'incubació i progressivament s'anà fent públic.

Segons Epifani (14) hi havia rivalitats i divergències d'opinió entre els sacerdots d'Alexandria sobre punts de teologia. En efecte, sabem també que, respecte del dogma trinitari, hi havia un fort corrent *subordinacià* que s'afermava en Orígenes. Veritable causa remota de l'heretgia foren sens dubte aquestes diferents concepcions teològiques, però l'ocasió pròxima és incerta. En la carta que Constantí trameté després a Arrius i a Alexandre, invitant-los a la concòrdia, suposa l'Emperador que hi hagué de part del bisbe (devia ésser en alguna reunió sinodal sens dubte), una qüestió imprudent i de part d'Arrius una resposta temerària (15).

Segons Sòcrates (16), Alexandre, parlant en una conferència a la clerecia sobre la Santíssima Trinitat, insistí molt en la unitat en la trinitat. Arrius en prengué peu per a acusar-lo de sabel·lianisme, argüint així: "Si el Pare ha engendrat el Fill, aquest, qui ha estat engendrat, ha tingut un començament. De la qual cosa es dedueix clarament que hi hagué (un moment) quan no hi havia el Fill "ὅτι ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός...", la qual cosa necessàriament fa que sub-

(14) *Hores.* II: *PG,* XLII, 206.
(15) Euseb. *Vita Constantini* II; 69: *PG,* XX, 1042.
(16) *Hist. Ecclesiast.* l. I, cc. V VI; *PG,* LXVII.

sisteixi del no-res". Segons Sozomen (17), Arrius hauria començat ell mateix d'expandir els seus errors en converses familiars i particulars, sostenint la mateixa doctrina, ço és, que si el Fill és engendrat, ha tingut un començament, per tant, hi hagué un temps en què no era; de conseqüent ha estat criat del no-res. Obligat a intervenir-hi Alexandre, qui era de caràcter pacífic, de primer l'amonestà caritativament i amb dolçor; mes després, davant la insistència d'Arrius, el bisbe afirmà la tesi de la unitat substancial i igualtat perfecta del Pare i del Fill, i esclatà aleshores la revolta arriana.

Arrius no féu cas de les advertències del seu bisbe, sinó que procurà guanyar adeptes. Se li sumaren alguns diaques i preveres i fins dos bisbes de la mateixa província eclesiàstica d'Alexandria, Secundus de Ptolemaida i Theonas de Marmària. Per últim, Alexandre es decidí a reunir, l'any 320 segons sembla, un sínode de cent bisbes d'Egipte i Líbia. No en posseïm les actes, però sabem que Arrius hi fou anatematitzat i destituït juntament amb els seus principals partidaris, els quals eren: els dos bisbes citats i cinc preveres: Aquilas, Aitales, Carpones, un altre Arrius, i Sarmates, amb sis diaques: Euzonius, Lucius, Julianus, Menas, Helladius i Caius (18). La ruptura era definitiva i l'error deixant les ombres i ambigüitats apareix en ple dia.

El *contingut* de l'heretgia d'Arrius es pot deduir: de les dues cartes de l'heresiarca a Eusebi de Nicomèdia i al bisbe Alexandre; de fragments de la *Thalia* conservats per Sant Atanasi en el *Discurs contra els arrians;* de les dues cartes d'Eusebi de Nicomèdia a Arrius i a Paulí de Tir; d'extractes d'Artèrius i d'altres, citats per Atanasi (19); i d'algunes altres obres menys importants. Les dues cartes d'Alexandre i els escrits d'Atanasi confirmen els resultats obtinguts per l'estudi directe de les dites fonts.

Quant al *caràcter* de la doctrina d'Arrius noten els crítics que els documents de l'afirmació doctrinal són més indeterminats i fins a voltes equívocs: els de l'explicació racional o interpretació filosòfica més explícits i clars. Això fa que se la pugui qualificar de doctrina abans filosòfica que teològica. En efecte, reduint a principis (com fem més avall) aquesta doctrina, es veu clarament que tenia raó Sant Hilari quan escrivia (20) que l'arrianisme rebaixava la doctrina de l'Evangeli sobre la divinitat del Verb a una *questio philosophica.* Per això s'exposava al perill d'ésser arruïnada amb els sistemes inventats per les aberracions de la humana raó. Rebaixant el Fill de Déu a la condició de creatura. l'heretgia arriana ressuscitava el pes mort del paganisme, tornava el món al panteó de la idolatria, per més que amb l'aspecte d'esfumades, boiroses i seductives gradacions entre Déu i el seu Verb intentés d'ocultar la seva impietat. Altra-

(17) *Hist. Eccl.* l. I c. XIV; *PG,* LXVII.
(18) Sozomen. *loc. cit. Socrat. H. E.,* l. I. c. VI.
(19) *De Synod.* 17-19: *PG,* XXVI, 711...
(20) *Lib. Const. Imp.* 11-8: *PG,* X, 509.

ment és aquest un fenomen que s'observa sempre en la història de les heretgies, la diferència, ço és, entre la Tradició o l'Església i l'heretgia. Els heretges volen acomodar la revelació a llur filosofia, "intelligo ut credam"; l'Església vol deduir la seva, diguem-ne filosofia, ço és, intel·ligència del dogma, del *fet* de la revelació: "credo ut intelligam". Tot el sistema d'Arrius radica en la concepció d'un Déu absolutament transcendent, a la manera com entenien la transcendència Plotí i els neoplatònics; la base escripturística és pobra en contingut i en interpretació. En canvi els catòlics, com Sant Atanasi (21), tota llur força la cercaven en l'Escriptura i la Tradició. El Verb ens ha divinitzat, per tant, Ell ha d'ésser Déu, dirà el gloriós Doctor d'Alexandria. Així el concepte filosòfic de Verb queda com subordinat al concepte de Fill de Déu i tot el problema trinitari es desplaça en un altre sentit molt més lluminós, més lògic i objectiu (22).

Reduïda a tesis o principis, la doctrina d'Arrius és com segueix:

1.er (23). "Reconeixem un sol Déu, sol ἀγέννητος, sol etern, sol ἄναρχος, sol ver Déu, el Déu de la Llei i dels Profetes i del Nou Testament, qui ha engendrat a son Fill abans del temps i dels segles" (24). "Anomenem Déu ἀγέννητος per oposició al qui per naturalesa és γεννητός: l'anomenem ἄναρχος per oposició a aquell qui ha començat d'ésser en el temps" (25). Arrius entén l'ἀγέννητος, *ingenitus,* com essència o propietat essencial de la divinitat suprema. Aquesta és la base de tota la seva argumentació. Però aquí hi ha un equívoc; perquè ἀγέννητος, pot significar *increat* per oposició al qui és *creat* i també *inengendrat* per oposició al qui és *engendrat*. Podria dir-se això mateix d'ἄναρχος, sense principi, que pot significar sense *començament* per oposició al qui ha començat a ésser o existir, o sense *principi* per oposició a un qui procedeix simplement d'altre. Arrius pren ἀγέννητος i γεννητός com oposats en raó d'*increat* i *creat,* i això perquè considera sinònims els termes d'*engendrat* i *creat,* o sia, com diem més avall, perquè per ell tota generació és també una *producció*. D'aquí ve que sigui una idea familiar als arrians que no hi pot haver dos ἀγέννητοι, és a dir dos increats o dos principis, perquè no hi pot haver dos infinits, dos Déus.

2.on El segon principi o tesi la constitueix la noció arriana de la generació. Ja hem dit que Arrius identifica els dos termes *engendrat* i *creat* perquè, segons ell, tota generació és producció, separant-se en això, no sols dels emanatistes gnòstics, sinó també d'aquells qui, considerant el Pare i el Fill com *correlatius,* mantenien llur coeternitat i consubstancialitat. "El Fill, diu, no era abans d'ésser engendrat... No té l'ésser al mateix temps que el Pare, com ho pretenen els qui s'aferren a la idea de relació, introduint així dos principis increats". Ni

(21) *De Incarn. Verbi: PG,* XXV, 3-197.
(22) Cfr. Tixeront. *Histoire des Dogmes*[4], II, p. 68.
(23) Cfr. *Dictionnaire de Théologie Catholique,* A. Vacant E. Mangenot. *Arrianisme.*
(24) Athanas. *De Synod.* 16: *PG,* XXVI, 708.
(25) *Fragment de la Thalia. — De Synod.* 15.: *PG,* XXVI, 706.

el Fill per emanació, com volia Valentí, ni com part consubstancial del Pare, com diria Manes, ni Fill i Pare a l'ensems, com ensenyava Sabelli dividint la *mònada,* ni com una llum encesa d'altra llum, com volia Hieracas. Li sembla a Arrius que fer el Fill consubstancial al Pare, és fer el Pare, és a dir el Déu Suprem, compost, divisible, mutable, en una paraula, un cos o ésser material. Però, no hi hauria lloc a una generació del Fill per comunicació que li fa el Pare de la seva pròpia naturalesa posseïda pels dos *in indivisum?* En aquest cas les propietats d'ordre personal ἀγέννητος i γεννητός, en el sentit d'*inengendrat* i *engendrat,* són fora de les propietats d'ordre absolut o essencial ἀγένητος i γενητός en sentit d'*increat* i *creat,* i no hi hauria divisió en la *mònada* o unitat. El concepte d'una tal generació no el capeix Arrius per la raó que hem dit, ço és, perquè creu que tota generació és producció, com s'esdevé en les creatures. No se sap enlairar per damunt de les categories d'Aristòtil; i això degut en part a la reacció contra Sabelli, a qui vol combatre, i en part a la seva teoria filosòfica sobre l'origen i raó d'ésser del *Logos* o Verb.

3.[er] El Logos Demiürg. Aquesta teoria ve de Filon, interpretant el cèlebre text de la Sagrada Escriptura Proverb. VIII, *22.* Arrius formula expressament la dita teoria en la *Thalia* (26): "Déu no ha pas estat sempre Pare... Primerament Ell era sol; el *Logos* i la Saviduria no existien encara. Després Déu, en voler crear-nos, féu primerament un cert ésser que anomenà *Logos,* Saviduria i Fill, amb el fi de crear-nos a nosaltres per mitjà d'ell. Hi ha, doncs, dues Saviduries: l'una és la pròpia Saviduria de Déu i li és coexistent; i perquè el Fill ha estat fet en aquesta Saviduria i perquè participa d'ella, és anomenat, però solament anomenat, Saviduria o *Logos*". Segons això el Logos és una potència de Déu només: ell sol ha estat creat *immediatament*: la seva relació amb les creatures és la de creador, però per respecte al Pare és creatura i *instrument* de creació i govern. Per què aquest *Logos* intermig? Perquè, com els gnòstics, els arrians troben infranquejable la distància i desproporció entre el Déu Suprem i les creatures, i una acció immediata resulta impossible.

4.[t] Naturalesa del Fill. De la precedent doctrina es deriva la conseqüència que ja treia Arrius: el Fill no és igual ni consubstancial al Pare. Li és enterament dissemblant (27) ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος. No és Déu per naturalesa, sinó sols per adopció. Es de naturalesa mudable; únicament Déu, havent previst que seria bo, li ha anticipat la glòria que més tard ha merescut per la seva virtut. Coneix el Pare, però no d'una manera perfecta i cabal.

5.[è] Trinitat arriana. Arrius en la carta a Sant Alexandre admet tres hipòstasis. Què entén per hipòstasi? Substàncies no solament distintes, sinó diferents en naturalesa: per consegüent sense unitat numèrica ni menys específica.

(26) Athan. *Orat. I contra Arrian.* 5: *PG,* XXVI, 21.
(27) Athan. *Orat. cont. Arrian.* 6: *PG,* XXVI, 24.

A més, com que sols el Fill ha estat creat immediatament pel Pare i tot el demés ha estat creat pel Fill, se segueix que l'Esperit Sant és una creatura del Fill (28). La trinitat arriana no és, doncs, una trinitat *immanent*: la *mònada* divina resta sempre sola i closa dins la seva glòria inaccessible: la segona persona és fora de la primera i la tercera fora de la segona. A més és una trinitat *decreixent* en perfecció. Com digué Gregori de Naziànz, és una *societat,* i encara en sentit molt restringit. D'aquí la seva doxologia: "Glòria al Pare *pel* Fill *en* l'Esperit Sant".

6.ª Cristologia arriana. La persona de Crist no és una persona verament divina, ja que el *Logos* encarnat no era pas Déu. L'obra de la redempció, per tant, no és *teàndrica,* ço és, obra d'un *suppositum* diví, sinó d'ordre moral i pròpiament humà. Més tard, per la força de la lògica, diran els arrians que en Crist no hi ha ànima humana, perquè, del contrari, hi hauria dos esperits finits, el Logos i l'ànima, i no hi podria haver unitat de persona. Sembla que el mateix Arrius ensenyà ja això.

Aquesta és la doctrina d'Arrius que ell i els seus partidaris no presentaven pas en forma tan sistemàtica i lògica. Passaria quelcom del que ha passat amb el modernisme, la doctrina del qual, en els seus fonaments i nexe lòxic, és en l'Encíclica *Pascendi* on la veiem. En els escrits dels modernistes està disseminada i apuntada ací i allà i mig velada amb una aparent erudició i riquesa d'estil. Es el procediment de tots els heretges.

D'això que havem dit es dedueix també quina és la *filiació* de l'arrianisme. No es pot dir que sigui fill només del platonisme o aristotelisme. Epifani anomena els arrians nous aristotèlics, referint-se, més que al fons, al mètode de l'argumentació, ço és, a l'abús de la terminologia peripatètica, a l'art falaç i sofístic, al dialecticisme racionalista i ergotista que pretén de mesurar la trinitat divina i els seus actes immanents conforme al motlle dels conceptes purament humans i naturals de les categories d'Aristòtil. De fet, hi ha en la doctrina arriana infiltracions platòniques, sobretot per intermediació de Filon i en el que es refereix a la teoria del *Logos* demiürg. Però no és exacte de dir que tot l'arrianisme es redueix al sol filonisme. L'arrianisme arrenca de la negació que el Verb sigui veritablement engendrat i convergeix com a punt central a la negació de la divinitat de Crist. Quant a lo primer hi ha parentiu evident amb el *neoplatonisme* i també amb el *subordinacionisme* que tenia adeptes a Alexandria. Pel que es refereix a la negació de la divinitat de Crist rep altres influències, sobretot la de l'escola de Llucià d'Antioquia. Ja hem insinuat que segons el parer de bons crítics, com Tixeront, la negació de la divinitat de Crist no és un error primitivament derivat del dogma de la Trinitat, sinó nascut independentment de la controvèrsia trinitària i solament després, per mitjà

(28) Athan. *Epistol.* 1.ª *ad Serap.* 2: *PG,* XXVI, 532.

sobretot de l'arrianisme, l'error, de cristològic, es fa antitrinitari. La negació de la divinitat de Crist fou ensenyada pels ebionites en el segle primer; pels adopcionistes, o sia per Teodot Corià de Bizanci a Roma en temps del Papa Víctor (189-99); per Artemon un xic més endavant també a Roma: l'error passà a Antioquia on hi havia un llevat judaïtzant i fou sistematitzat per Pau de Samosata i el seu deixeble Llucià. Per mitjà de Pau i Llucià s'entroncava amb Arrius. Aquest començà talment negant el dogma trinitari, o sia, la generació eterna del Verb, i transformà la idea d'un *logos* impersonal de Pau en la d'un *logos* demiürg.

D'altra banda a Alexandria hi havia un corrent *subordinacià* des del temps d'Orígenes i a més una forta oposició a Sabelli, heretge talment antitrinitari. Per a combatre el sabellianisme caigué aquesta escola en l'extrem contrari. Dionís havia dit al Fill de Déu ποίημα creatura "que no era abans que fos, i que es distingia del Pare en la ciència".

D'aquest corrent derivà l'arrianisme, al qui també semblà que no es podia combatre suficientment a Sabelli sense admetre que el Verb o Logos fos fet *ex nihilo;* i per a reforçar la seva tesi, s'entroncà o alià amb l'error d'Antioquia que negava la divinitat de Jesucrist. Així es vingueren a unir dos errors provinents de dues fonts distintes i que convergien a un sol i mateix error: la negació de la divinitat de Crist.

El primer error, o sigui el d'Antioquia, es basava principalment en una exegesi lliure, és a dir, interpretada no segons el criteri de la tradició (una exegesi racionalista que en diríem ara) i el segon, o sigui el d'Alexandria, en especulacions metafísiques sobre la divinitat concebuda com absolutament transcendent a la manera dels neoplatònics. Es confirma el nexe doctrinal amb l'escola d'Antioquia, perquè els arrians radicals acusaven el sofista Asterius, semiarrià, d'haver alterat la doctrina de Llucià, ensenyant que el *Logos* era imatge *perfecta* de la substància del Pare en lloc d'imatge *analògica* només, com havia ensenyat Llucià (29) i quant al lligam històric, aquest és del tot evident si es considera que els primers addictes a Arrius foren quasi tots deixebles d'Antioquia, com Eusebi de Nicomèdia, Maris de Calcedònia, Teognis de Nicea, etc.

En resum: l'arrianisme era una filosofia falsa de bracet amb una exegesi naturalista, un sincretisme en el qual es troben revestits amb la dialèctica aristotèlica elements diversos, sobretot filonians, origenistes i lucianistes.

(29) Philostorg. loc. cit. 11-15: *PG,* LXV, 477.

III. — *Propagació de la doctrina d'Arrius*

A Alexandria, ciutat *filosofant* pel gran nombre d'escoles que posseïa, tota novetat hi trobava ressò i ambient propici. Arrius, tan bon punt fou condemnat pel bisbe Alexandre en el sínode del 320, escriví al seu condeixeble Eusebi, qui de Beirut havia passat a la Seu de Nicomèdia, una carta model d'astúcia i simulació. Exposa en to satíric la doctrina dels seus adversaris; presenta la conducta d'Alexandre com la condemnació d'illustres prelats, tals com Eusebi de Cesarea, Teodot de Laodicea, Paulí de Tir, Gregori de Beirut, etc., etc. Després resumeix la seva doctrin ai diu: "Som perseguits per haver dit: El Fill ha tingut un començament; i també per haver dit: El Fill ha estat creat del nores" (30). Eusebi respongué: "Tu tens raó; prega pels qui no pensen com tu. perquè és evident que això que ha estat fet, no era abans d'ésser fet; i lo que es fa comença a ésser" (31). Fou una gran conquesta, perquè Eusebi era ambiciós i influent.

Teodoret (32) ens ha conservat una carta d'Eusebi a Paulí de Tir, testimoni del seu ardent proselitisme. N'escriví d'altres a altres bisbes recomanantlos Arrius i els seus partidaris. Per tal d'excitar el zel de Paulí, Eusebi li cita l'exemple d'Eusebi de Cesarea. En efecte, aquest es declarà a favor d'Arrius; no obstant, considerant la seva actuació detingudament, sembla que no se'l pot qualificar d'arrià, sinó d'origenista. Es cert, però, que la seva autoritat contribuí a donar força al partit arrià.

Sant Alexandre tractà de seguir, per la seva banda, el mateix procediment de la propaganda entre els bisbes. Convocà una nova assemblea de la clerecia i els féu subscriure una epístola encíclica destinada a informar els prelats sobre l'origen i naturalesa de la nova doctrina. En particular els adverteix respecte a les intrigues dels arrians, especialment d'Eusebi (33). El Papa Silvestre tingué esment d'aquestes actes.

Mentrestant, Arrius i els seus continuaren la propaganda a Alexandria, encomanant l'heretgia a molta gent jove i fins a gran nombre de verges consagrades al Senyor, valent-se d'arguments capciosos. Es feien passar també com víctimes d'Alexandre, buscant aquell sentiment de compassió al qual el poble és tan propens. En la seva correspondència amb els bisbes adoptaven un to humil i suplicaven que se'ls corregís si anaven errats. Procediments de serp, que digué Sant Epifani, i que, a l'ensems que enganyen molts incautes, fan que tothom es pronuncïi en un sentit o altre i l'error va prenent carta de ciutadania i belligeràn-

(30) Epiphan. *Hores.* LXIX; *PG,* XLII, 210-211.
(31) Athan. *De Synod.* 17: *PG,* XXVI, 712.
(32) *Hist. Eccles.* I, 5: *PG,* LXXXII, 914.
(33) Es troba en *PG,* XVIII, 571.

cia. Sembla que per aquest temps s'ajuntaren a Arrius quatre diaques més i començà l'enemiga contra el secretari del bisbe, Atanasi (34).

A la fi, Arrius abandonà Alexandria i vers l'any 321 viatjà per Palestina i Bitínia i visità els bisbes amics. De Nicomèdia estant, escriví, per consell d'Eusebi, una carta a Alexandre, de formes polides, però ambigua en el fons. També escriví aquí la Thalia, Θάλεια o Convit. Mes aquest seu escrit s'és perdut i en coneixem sols alguns trossos per Sant Atanasi. Sembla que era una exposició de la seva doctrina, part en prosa part en vers. En el gènere literari era imitació d'un poeta egipci de mala fama, i d'esperit efeminat, anomenat Sotados. Arrius escollí aquest gènere i estil per tal de popularitzar la seva doctrina. Amb el mateix fi, compongué versos pels traginers i gent treballadora.

Al mateix temps altres partidaris seus feien propaganda en l'Àsia menor i Síria; sobretot un retòric de Capadòcia, anomenat Astèrius, qui fins recorria les esglésies llegint una dissertació en la qual era sistematitzada la nova heretgia (35). Tampoc estaven inactius els bisbes qui s'eren passats al seu partit. Celebraren un sínode a Bitínia i dirigiren una encíclica a tots els bisbes demanant que admetessin els arrians en llur comunió i intercedissin a favor d'ells davant el patriarca Alexandre.

En un altre sínode que reuniren a Palestina Eusebi de Cesarea i Paulí de Tir, es recomana a Arrius i als seus de fer totes les diligències que semblessin convenients per tal d'obtenir del propi bisbe la rehabilitació; però a l'ensems se'ls autoritza per a rependre llurs funcions clericals a Alexandria i tenir reunions en llurs esglésies; la qual cosa valia tant com legitimar un cisma. En tot això s'ha de veure la mà oculta del de Nicomèdia qui exercia forta pressió, valent-se de la seva influència amb Constança, germana de l'Emperador.

El bisbe Alexandre, assetjat de totes bandes, escriví una nova carta al seu homònim de Constantinoble (36), en la qual exposa i refuta els errors i es queixa del proselitisme perniciós i dissimulat dels arrians, fins entre les dames influents; de seduccions, persecucions i obstacles a la cúria civil i conflictes amb les autoritats. Acaba suplicant als col·legues que no admetin els arrians, i que facin com la majoria dels bisbes d'Egipte, Líbia, Síria i altres països, que li han enviat per escrit una declaració contra l'arrianisme i han firmat la seva encíclica. Segons Epifani s'expediren 70 exemplars d'aquesta carta.

Anava augmentant la propaganda escrita dels arrians. En particular la *Thalia* era més llegida, si bé, segons ens diu Atanasi en el *Discurs contra els arrians*, era un llibre no ben vist fins pels mateixos gentils seriosos, però tenia acceptació entre la gent vulgar i tavernària. A propòsit d'aquest escrit, ens torna a dir Atanasi que Arrius s'hi mostra orgullós i desvergonyit i que fins en la doc-

(34) *Apolog. contra Arrian.* 6: *PG*, XXV, 257.
(35) Athan. *De Synod.* 18: *PG*, XXVI, 713.
(36) *PG*, XVIII, 547.

trina herètica ha estat un plagiari que ha robat d'ací i d'allà i que ensenya les seves blasfèmies *dissolutis et luxuriosis modis.*

Encara que alguns es donaren a conèixer després, cal enumerar aquí els principals auxiliars d'Arrius. Foren: Primerament el ja tantes vegades citat Eusebi de Nicomèdia, sobretot per mitjà de la seva extensa correspondència epistolar, quasi tota perduda. La carta que escriví a Paulí de Tir l'ha conservada sencera l'historiador Teodoret (37); el sofista Astèrius, també collucianista (Sant Atanasi el cita diverses vegades en el *De synod.*); el diaca Aeci d'Antioquia, que en 47 tesis defensà el ἀνόμοιος o lema dels ultra-arrians, que no admetien ni tan sols la semblança entre les persones divines (38); Acaci, successor de l'historiador Eusebi en la Seu de Cesarea, qui sortí en defensa del seu amic Asteri contra els atacs de Marcel d'Ancira; Aeci, educat en la filosofia pagana i qui usa amb preferència les armes de la dialèctica sofista: el deixeble d'aquest, Eunòmius, més descarat que el seu mestre i a qui diu que era plaent de dir les coses pel seu nom (segons frase de Teodoret, sota la seva ploma la teologia es convertí en una τεχνολογία, i més que el teòleg de l'arrianisme, n'és el dialèctic i propagandista); Teodor, bisbe d'Heraclea a Tràcia, mort vers l'any 355.

Contribuí a l'èxit de l'arrianisme l'estat intellectual i religiós de moltes classes de la societat. L'heretgia venia a ésser un cristianisme hellenitzat que per força havia d'agradar a multitud de mig cristians, esperits superficials o polítics convertits per conveniència. Entre els mateixos cristians, a causa del seu sincretisme, podia agradar a jueus ebionites, gnòstics orientals, sabellians racionalistes, filonistes alexandrins i origenistes *subordinacians.* Per això Sant Atanasi denunciava l'arrianisme, més que com una heretgia nova, com l'aplegament de tots els antics errors. Altra volta hem de fer notar l'analogia i semblança de l'arrianisme amb el nostre *modernisme.*

Els arrians a més explotaven la memòria del màrtir Sant Llucià i repartien amb profusió les biografies dels corifeus de la secta.

Poc abans del 325 Arrius tornava a ésser a Alexandria. La seva presència avivà la lluita fins al punt que els pagans es burlaven de les dissencions entre els cristians. En setembre del 323, Constantí havia vençut definitivament Licini, i fou aleshores que amb gran decisió volgué també acabar les renyines entre els catòlics. Escriví una carta a Alexandre i a Arrius (39) en la qual deplora que es pertorbi la pau per qüestions de paraules i per problemes purament especulatius, i mana que els adversaris i dissidents es reconciliïn. Cal observar que, en aquest document, Constantí parla com a polític i no com a teòleg, i que probablement el text que en posseïm (40) no és l'autèntic, sinó parafra-

(37) *Histor. Eccle.* I, 5: *PG,* LXXXII, 913-916.
(38) Epiphan. *Hores.* 76, II: *PG,* XLII, 533-546.
(39) Es troba resumida "apud Socrates", *Hist. Eccle.* t. 7: *PG,* LXVII, 55-60.
(40) Euseb. *Vita Constant.* II, 64-72: *PG,* XX, 1037.

sejat per Eusebi en conformitat a la seva manera de veure en aquesta qüestió arriana. Osius fou encarregat de portar l'esmentada carta a Alexandria i resoldre al mateix temps alguns altres afers; però sembla que no aconseguí el fi proposat, puix hi hagué aldarulls i fins s'enderrocaren estàtues de l'Emperador.

En vista d'això, Constantí, aconsellat per Sant Alexandre, segons Epifani (41), i sens dubte també per Osius "ex sacerdotum sententia", decidí la reunió d'un concili ecumènic a Nicea de Bitínia.

IV. — *La secta d'Arrius en el Concili*

Sant Atanasi definí el concili de Nicea: "triomf sobre tota heretgia" (42) i Anastasi Sinaïta l'anomena "santa i beatíssima assemblea i com el primer engendrament de l'Esperit Sant" (43). Nicea era la principal de les ciutats de Bitínia, "in Bithynia mater urbium", diu Ammià Marcel·lí. Avui és el poblet d'Isnik. Que el bisbe cordovès Osius suggerí a l'Emperador la idea de reunir un Concili, ho diu Sulpici Sever com a cosa admesa: "Nicaena synodus auctore illo (Ossio) confecta habebatur" (44). Alguns historiadors han negat tota intervenció del Papa Silvestre, però els llurs arguments no tenen valor. El sol fet que en el Concili VIè ecumènic, no obstant la tivantor amb Roma i la pruïja d'igualar-se en tot amb la vella capital, els prelats reconeguessin i confessessin que Constantí i Silvestre reuniren un concili a Nicea, constitueix un testimoni quasi irrecusable, com diu Hefele (45).

Les cartes amb les quals Constantí feia la convocatòria eren honorífiques τιμητικοῖς, diu Eusebi; però s'han perdut; en resta una versió siríaca. És indubtable que Osius presidí el Concili com a legat del Papa Silvestre absent per la seva avançada edat διὰ γῆρας (46). Atanasi qui anomena a Osius ἀληθῶς Ὁσίου *verament sant,* diu "quin sínode no ha ell presidit?"; paraules que si excloem el Concili de Nicea no tenen sentit (47).

Es reuní el concili, segons sembla, en la segona meitat de maig del 325, i certament poques vegades s'hauran vist aplegats prelats i personatges tan venerables i il·lustres per la llur santedat i ciència com en aquelles sessions memorables. Alexandre d'Alexandria, a qui acompanya un jove diaca, campió de la fe poc després i columna de l'Església, el gran Atanasi; Eustaci d'Antioquia, el primer que en el concili, segons Sant Jeroni, *contra Arrium clarissima*

(41) *Hores* LXVIII-4: *PG,* XLII, 189.
(42) *Epistola ad Epictetum,* 1: *PG,* XXVI, 1052.
(43) *Hodegos,* c. 9: *PG,* LXXXIX, 139. (Vegeu: *La Civiltà Cattolica,* 19 aprile 1925).
(44) *Chronic.* II. c. II.
(45) Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles,* I, part. I, p. 407.
(46) Euseb. *Vita Constant.* III, c. 7: *PG,* XX, 1061.
(47) *De fuga sua.* 5: *PG,* XXV, 649.

tuba cecinit; Cecilià de Cartago, el valent lluitador contra els donatistes; el celebèrrim Osius d'Espanya; els preveres romans Vitus i Vicens. Se'n veuen alguns qui amb treballs poden caminar degut als seus molts anys, i altres qui porten encara impreses en llur cos les ferides rebudes per confessar Jesucrist, com Pafnuzius, vingut de l'alta Tebaida, i qui quasi no es té dret perquè l'Emperador Maximí l'ha condemnat *ad metalla dextris oculis effossis, sinistro poplite succiso* (48), i Pau de Neocesarea qui porta les mans cremades per ferros roents. Quan en un concili s'han presentat més eloqüents testimonis per a provar la divinitat de Jesucrist?...

S'ha donat també entrada als arrians. Primerament al cabdill Arrius. En segon lloc a Eusebi de Nicomèdia, al qui fa tímidament costat Eusebi de Cesarea. A més, 17 bisbes amb alguns clergues i llecs dels qui miraven amb simpatia la innovació. Tots són molt versats en l'art de la dialèctica sofista, i bé podrien haver sorprès la bona fe i simplicitat dels bisbes catòlics si la Providència no hagués vetllat, suscitant sobretot al jove diaca Atanasi, d'esperit acèrrim i de fe incommovible, de manera que per ell *haereticorum doli ac fallaciae vigilanter detegebantur* (49).

S'inaugurà el Concili amb la presència de l'Emperador, al qui l'assemblea va retre grans honors i a la qual ell, de la seva banda, saludà amb reverència, exhortant a la unió i oferint-se per a tot el que es referís a l'orde exterior i acomodament dels prelats.

Sembla que precediren algunes conferències preliminars en les quals els partidaris d'Arrius es declararen com a tals i els catòlics prengueren posicions. D'aquestes conferències, però, no en sabem res. Segons Eusebi, en la *Vita Constantini,* només s'estengué acta dels acords presos en comú, i que foren tres: el símbol o professió de fe, els cànons, i una carta sinòdica. L'opinió d'alguns qui, seguint a Baroni, creien en l'existència d'actes més extenses, avui no és seguida (50). Per això és bastant hipotètic tot el que es digui per tal de reconstruir amb precisió l'ordre o programa de les sessions.

Pel que diu Sant Atanasi (51) es veu que els Pares del Concili es proposaven dues coses: primerament proscriure les expressions dels heretges com ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν; ἐξ οὐκ ὄντων, etc.; en segon lloc proposar fórmules que fixessin d'una manera clara la doctrina catòlica sobre els punts controvertits.

Els arrians foren invitats a exposar llurs punts de vista i presentaren una fórmula de fe que fou tot seguit rebutjada. En particular les declaracions d'Arrius foren escoltades amb senyals de desaprovació i fins d'indignació. Immediatament, segons sembla deduir-se del que diu Teodoret, es llegí un escrit o sím-

(48) Rufinus. *Hist. Eccle.,* lib. I c. 4: *PL,* XXI, 461.
(49) Rufinus. *Hist. Eccle.* lib. I, c. 14: *PL,* XXI, 486.
(50) Cfr. Jungmann. *Dissertationes selectae.* I. *Dissertatio* V.
(51) *Epistola ad Afros,* 5: *PG,* XXVI, 1038.

bol d'Eusebi de Nicomèdia. Evitava les blasfèmies d'Arrius, però sota un llenguatge velat per la moderació, en confirmava els errors. Fou també rebutjat (52). Els catòlics proposaren llur doctrina continguda principalment en la proposició que el Verb és de l'essència i consubstancial al Pare "ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τῷ ὁμοουσίῳ" (53). Eren fórmules directament oposades a l'"ex nihilo" dels arrians, el qual desagradava tant als Pares que Alexandre els donava per aquest motiu el nom d'"*exocuntians*". En això Eusebi de Cesarea presentà un símbol, probablement el baptismal usat en la seva Església (54). Entre altres conceptes, deia del Verb que era "Déu de Déu, llum de la llum, vida de la vida, Fill únic primogènit de tota creatura, per qui tot ha estat creat". Els catòlics el consideraren bastant ambigu i poc a propòsit per a refutar els hertges. Tractaren, doncs, de precisar-ne els termes. Començaren per l'ἐκ τοῦ θεοῦ, *ex Deo*. De seguida es posà de manifest l'astúcia i l'exegesi sofista dels adversaris. Els catòlics entenien *Fill* en sentit propi; per consegüent l'*ex Deo* com a principi engendrant amb exclusió de tota causalitat eficient; els heretges admetien també l'*ex Deo,* però donant a l'*ex* sentit de causa eficient, a la manera que diu l'Apòstol (55) que totes les creatures són de Déu i, per tant, entenien *Fill* en sentit impropi. Per això els catòlics aclararen l'ἐκ τοῦ θεοῦ amb aquestes altres paraules: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Novament els ortodoxos proposaren que el Verb havia d'ésser tingut com la vera *imatge* del Pare, del tot semblant a Ell (ὅμοιον) i, per tant, immutable, etern i indivisible. A aquestes proposicions els eusebians no gosaren oposar-se obertament. No obstant, els catòlics (56) notaren que ells *sotto voce* murmuraven i es feien l'ullet, com volent dir que aquestes paraules *similis, semper, virtutem et in ipso* són comuns al Fill i a nosaltres, i per consegüent no hi havia inconvenient en aprovar-les, adduint en confirmació diversos textos de les Sagrades Escriptures. Tan bon punt els catòlics s'adonaren d'això, també ells argüiren per les Sagrades Escriptures i escriviren que el Fill era *consubstancial,* ὁμοούσιον, al Pare, volent significar amb això (continua Sant Atanasi) que el Fill no solament és *semblant, similem,* sinó una mateixa cosa per la semblança amb el Pare "*eamdem rem* similitudine esse ex Patre", ço és, que és veritablement Déu i que posseeix com el Pare la naturalesa divina i les seves propietats essencials en virtut d'una generació no metafòrica, sinó pròpia i natural. Objectaren els arrians que aquesta paraula o terme no era bíblic; però els Sants Pares feren veure com està contingut d'una manera equivalent i formal en els textos: "ego et Pater unum sumus" i "Omnia quaecumque habet Pater mea sunt" (57). Tenia també tradició patrística (58)

(52) Athan. *De decret Nic. Synod.* c. 3: *PG,* XXV, 428.
(53) Athan. *ibid.*
(54) Euseb. *Epistol*: *PG,* XX, 1540.
(55) 2.ª *Corint.* V, 18.
(56) *Athan. loc. cit.* n. 20.
(57) *Sant Joan.* X. 30: XVI-15.
(58) Tertullià. *Adversus Praxeam* II: *PL,* 157; Lactanci i altres.

i el mateix Eusebi de Cesarea reconeix que havia estat usat per bisbes i escriptors catòlics (59). En la qüestió de Pau de Samosata en què es diu que fou condemnada per un Concili la tal paraula, s'ha de dir: o que no fou proscrita o que, si ho fou, era perquè, involucrada amb altres paraules, donava una proposició falsa. De qui fou la iniciativa en emprar aquesta paraula? Sembla deduir-se de Sant Atanasi (60) que la tal iniciativa es degué a Osius.

Quant als textos dels quals hem dit que els arrians oposaren als catòlics per tal de desvirtuar la semblança i immanència del Fill en el Pare, digueren els Pares que els esmentats passatges parlen de la unió, immanència i espècie d'immutabilitat *accidental* que l'home just té en Déu per l'observància dels seus sants manaments. Són molt diferents, doncs, d'aquells altres llocs en què se'ns parla de la immanència i semblança *substancial* del Fill amb el Pare.

Finalment, els Pares redactaren el símbol dit de Nicea i que ens han conservat Atanasi, Sòcrates i d'altres (61). No sembla redactat tot de nou, sinó, com hem insinuat, sembla més aviat una ampliació del presentat per Eusebi de Cesarea i que, d'altra banda, devia estar en ús probablement en moltes esglésies.

S'ocupà el Concili també d'altres assumptes, en particular del cisma meleciá. Quant a les dates exactes, Hefele (62) posa la sessió preliminar el 20 de maig, la solemne el 14 de juny, i la lectura del símbol el 19 del mateix mes.

V. — *Després del Concili, fins a la mort d'Arrius*

Redactat el símbol el subscriviren els bisbes com a fe tradicional de l'Església. Eusebi de Cesarea es reservà algun temps per a pensar-s'hi, però a la fi el subscriví. Només cinc s'hi negaren: tres llucianistes: Eusebi de Nicomèdia, Teognis de Nicea, Maris de Calcedònia; i els dos primers partidaris d'Arrius: Theonas de Marmàrica i Secundus de Ptolemaida. Davant les amenaces de l'Emperador, subscriviren els tres primers. Els dos darrers s'hi negaren i foren condemnats juntament amb Arrius, i desterrats a la Il·líria. Constantí manà cremar, sota pena de mort, els escrits d'Arrius i a fi d'aniquilar el nom d'arrians, ordenà que, en endavant, se'ls digués *porfirians* per haver imitat Porfiri en les blasfèmies contra Jesucrist. L'Emperador, abans d'acomiadar-se els bisbes, celebrà amb gran solemnitat les seves festes *vicennalia,* el 25 de juliol.

En el Concili de Nicea s'havia definit la perfecta divinitat de Jesucrist, que és com el punt central de tot el dogma catòlic, i en aquest sentit podia dir Sant Atanasi que el Concili de Nicea era el triomf sobre tota heretgia. Això no vol

(59) *Epistola*: *PG,* XX, 1541.
(60) *Histor. arian.* 42: *PG,* XXV, 741.
(61) Vegeu Denzinger. *Enchiridion* edit. VII, p. 8.
(62) Hefele-Leclercq. *Histoire des Concil.* I, part. I, p. 417.

dir, però, que tots els problemes filosòfics i teològics plantejats per l'heretgia fossin, almenys explícitament, solventats.

Altrament la reacció antinicena tingué per causes: Primerament, el canvi en la política religiosa de Constantí. Als dos anys eren cridats de l'exili Eusebi i Teognis. També Arrius fou perdonat: com i de quina manera no consta clar. És molt probable que hi influí Constança, germana de l'Emperador. Aquesta princesa tenia com a capellà un sacerdot molt afecte als arrians. Visitada per son germà Constantí en el llit d'agonia, li recomanà aquest sacerdot i fins es permeté insinuar-li que Déu el castigaria si molestava sacerdots justos i sants com eren els arrians (63). Constantí, commogut, escriví una carta autògrafa a Arrius invitant-lo a venir a donar compte de la seva fe. En virtut d'això Arrius i Euzoius, ex-diaca d'Alexandria, presentaren una professió de fe, ortodoxa sols en l'aparença, però mancada de precisió i claredat en els punts més delicats (64). Constantí, desorientat, preocupat pel perill de noves dissencions, en vista de l'actitud revolucionària dels melecians i tal vegada influït per Eusebi de Nicomèdia i altres, es donà per satisfet.

En segon lloc, influí en la reacció l'actitud d'alguns bisbes orientals vençuts a Nicea, en especial Eusebi de Cesarea, el qual en la carta que dirigí als seus diocesans apaivagà tant la doctrina i anatemes de Nicea que els llevà tota eficàcia. En particular, segons ell, l'ὁμοούσιος no vol dir altra cosa sinó que el Fill és en tot *semblant* al Pare. D'aquí nasqué el partit *semi-arrià*. Eustaci d'Antioquia acusà Eusebi d'haver adulterat la fe de Nicea: Eusebi contestà acusant-lo de sabellianisme i així començà la lluita de la qual fou el punt central l'ὁμοούσιος. Els qui el rebutjaven acusaven els altres de sabellianisme, perquè deien que negava l'existència del Fill; els qui l'admetien acusaven els seus contraris de posar amb les seves doctrines dos Déus i retornar al paganisme. La falta de precisió dels termes οὐσία i ὑπόστασις contribuïa a la confusió.

En lloc d'atacar directament la fe de Nicea, els arrians atacaren les persones i els caps del partit catòlic, procurant al mateix temps rehabilitar els partidaris d'Arrius.

Atanasi havia succeït a Alexandre, mort durant l'abril del 328. Eusebi de Nicomèdia, capitost de la coalició, tractà d'impugnar-ne l'elecció sota el pretext de la poca edat de l'elegit i de la pressió feta sobre els electors. No reeixí. De moment, suspengueren els atacs contra Atanasi, però els reprengueren després i, amb calúmnies i armes de mala llei, aconseguiren que en el 336 l'Emperador el desterrés a Trèveris.

Una altra víctima fou Eustaci de Antioquia. Celebraren un Concili en aquesta ciutat vers l'any 330, en el qual Eusebi pronuncià sentència de deposició, acusant el venerable prelat de sabellianisme i de faltes de moralitat. El poble en

(63) Rufin. *Hist. Ecc.* I, 11: *PL*, XXI, 482-483.
(64) Socrat. *Hist. Eccl.* I. 25, 26: *PG*, LXVII, 148-150.

saber-ho es sublevà, però Constantí relegà el bisbe a Tràcia, on morí vers 337, quedant a Antioquia un ocult ferment de divisions religioses.

Foren deposats altres bisbes, ja en Concilis ja per simples decrets de l'Emperador. En llurs Seus hi posaven arrians.

L'aliança dels arrians i eusebians amb els melecians, mortals enemics d'Atanasi i revoltosos en grau extrem, augmentà l'oposició al partit catòlic. Complicà encara més la situació l'incident de Marcel d'Ancira, qui combatent l'arrià Astèrius s'explicà amb molt poca claredat, donant ocasió que es pogués acusar els catòlics de sabel·lianisme.

A Eusebi de Nicomèdia, com a complement del seu triomf, no li calia sinó reintegrar Arrius en la comunió eclesiàstica. En un sínode celebrat a Jerusalem, el 335, preguntats els eusebians per Constantí sobre la professió de fe presentada suara per Arrius, respongueren que era suficient i ortodoxa. En conseqüència, l'heresiarca anà a Alexandria, tal vegada concebent fins l'esperança que els seus l'elevarien a aquella Seu patriarcal. Mes els alexandrins, molt addictes a Atanasi i irritats per la seva deposició, es revolucionaren. Aleshores Arrius fou enviat a Constantinoble, ja sia que li cridés l'Emperador, ja sia que Eusebi volgués aprofitar la circumstància de rehabilitar el seu amic en la presència mateixa de Constantí. Preguntat novament Arrius, afirmà amb jurament que ell professava la fe catòlica, i l'Emperador li digué, segons dita: "si la teva fe és verament ortodoxa tens raó de prestar jurament; si és impia, Déu et jutgi pel jurament que fas". Els eusebians es posaren a treballar per tal d'executar llur projecte; però se'ls oposà enèrgicament Sant Alexandre, patriarca de Constantinoble, qui, sabent que l'endemà volien per força realitzar l'entrada triomfal d'Arrius, es posà en oració demanant a Déu, o que el tragués d'aquesta vida o que no permetés un tal escàndol i profanació en la seva Església. La tarda del mateix dissabte Arrius travessava la ciutat, voltat dels seus addictes, quan, en arribar prop de la plaça de Constantí, una necessitat corporal urgent l'obligà a entrar en un lloc reservat, d'on fou tret ja cadàver per una mort semblant a la del traïdor Judas "diffussa sunt viscera eius" (65).

Aquesta mort impressionà fortament Constantí, qui morí el 22 de maig de l'any 337 a Nicomèdia.

(65) Athanas. *De morte Arii ad Serap.* c. 2. 3: *PG*, LXVII, 174.

LA FILOSOFIA EN EL CONCILI DE NICEA,

PEL DR. MIQUEL VILATIMÓ, PREV., PROFESSOR DE FILOSOFIA
EN LA UNIVERSITAT PONTIFÍCIA DE TARRAGONA

LA CRISI INTEL·LECTUAL, RELIGIOSA I MORAL EN NÉIXER EL CRISTIANISME

En tota la gran conca mediterrània hi havia una greu i formidable crisi intel·lectual, religiosa i moral llavors que el cristianisme començava d'establir-s'hi.

La filosofia hel·lènica, que durant sis centúries havia il·luminat tan esplèndidament la intel·lectualitat humana, se n'anava tristament a la posta com tota l'elegant civilització grega, tan afinada però tan cor-freda. Lliurada a si mateixa, sense cap ajut de revelacions divines, s'anava decandint i defallia, per últim, tot maldant per a resoldre els cabdals problemes de religió i moral, els més transcendentals per a l'home, i precisament ací és on ella es sentia més feble, on la seva meravellosa clarividència se li tornava més boirosa, talment, que se li estroncà la seva fecunditat, exhaurí les seves forces i morí en els seus darrers i fracassats intents neo-platonians, d'estructurar, i més encara de fonamentar, una moral i una mística. I no té res d'estrany; car a la religió i la moral, transcendents com són per llur principi i llur fi, els cal, així mateix, una base i una llum sobrenaturals.

I és verament providencial que mentre l'esplendor del pensament grec se n'anava a aqueixa posta una altra aurora eixia de l'Orient; mes era aquesta, *oriens ex alto*: la religió i la moral de Jesucrist, divina i humana alhora; demanant a la mesquina raó l'obsequi de la Fe i retornant-li en canvi, per la generosa revelació divina, la guia i les clarícies que li mancaven.

Al marge del cristianisme que naixia hi quedava encara una altra decadència, més ben dit, un altre cadàver: el judaisme. El poble d'Israel, l'escollit per Déu com a fill predilecte, jeia retut, altra volta, sota el formidable jou romà. Però més encara que l'atuïment nacional, el deixava esmaperdut la desorientació doctrinal messiànica exacerbada encara per la dominació estrangera. Massa carnals que eren, es pensaven que el Messias fóra un redemptor i un conqueridor tot terrenal. I un cop vingut, Déu i home vertader, Senyor de la terra i del cel, no el conegueren ni el volgueren conèixer; *in propria venit et sui eum non receperunt* (1). I esperant-lo com encara l'esperen, ja de bell antuvi, tots els jueus

(1) Jn. I, 11.

inconversos s'oposaven al cristianisme naixent; i dels qui es convertien, a molts d'ells els restava encara un llevat tan gran de judaisme que els era un perill per a la puresa de la doctrina evangèlica.

ELS GRANS CORRENTS MENTALS QUE ES TROBAREN I TOPAREN A NICEA

Heus ací, doncs, els tres grans corrents mentals que es trobaren i toparen en el gran Concili de Nicea: les escorrialles de l'hel·lenisme que amb el neo-platonisme plotinià feia la última revifalla de caràcter religiós-moral; el judaisme, ja caducat, però que com a doctrina es mantenia entre alguns intel·lectuals, gràcies al maridatge que féu amb l'hel·lenisme per ministeri de Filon, i, per últim, els cristians purs, fidels senzillament a l'Evangeli de Nostre Senyor Jesucrist.

La mentalitat, i encara més el cor, d'aquests tres agrupaments eren ben diversos. No cal dir que la filosofia grega era exclusivament i humanament racionalista, i en els seus últims temps degenerava en una esbojarrada fantasia que suplantava la raó.

El judaisme, filosòficament, era ben pobre; en canvi, però, tenia una revelació divina, la Santa Bíblia, encara que molt incompleta i que, per tant, havia d'ésser completada i aclarida, com tanmateix ho fou, pel Nou Testament.

I el cristianisme, en els seus inicis, no fou pas establert com una escola doctrinal amb la qual s'hagués de convèncer els seus adeptes tan solament pel raciocini. Aparegué la sagrada persona de Nostre Senyor Jesucrist; donà motius, d'altra banda ben racionals, de la seva divinitat i llavors Ell i després la seva Església demanen a tothom fe en les seves revelacions, amor a la seva persona i pràctica de les seves ensenyances.

La doctrina estructurada racionalment, la filosofia cristiana, ve després i suposa i ha de basar-se en aquests fets previs. Per això fou relativament tardana dintre la nostra Església. Els primitius cristians tenien fe en Nostre Senyor Jesucrist i l'amaven; es feien fills de la nostra santa Mare l'Església, i l'obeïen i no es preocupaven pas gaire de fer una filosofia religiosa que expliqués la seva fe, mostrés la seva no repugnància amb la raó i estructurés sistemàticament un cos de doctrina sota la llum sobrenatural de les veritats revelades. Això vingué més tard i fou justament per la necessitat d'haver de defensar-se i d'haver de respondre als atacs dels adversaris de la nostra santa fe, posats, naturalment, sota el punt de vista d'una filosofia merament naturalista.

Aquests atacs eren fets pels dos bàndols susdits: l'un, ja més o menys dogmatista, el judaic, i l'altre, purament racionalista, el neo-platònis que era la filosofia que dominava els gentils fins al temps del Concili de Nicea.

LA FILOSOFIA DELS PARES DE L'ESGLÉSIA. LES APOLOGIES

Per una exigència ineludible de la polèmica, com per ésser la mentalitat comú de l'època, els Pares de l'Església qui la defensaren durant els tres primers segles, empraren el llenguatge neo-platònic. Però com que d'una banda tot i emprant així un llenguatge comú significaven uns i altres coses ben diverses, d'altra banda els filòsofs consideraven equivocadament el cristianisme com una altra filosofia qualsevol i per últim als Pares de l'Església el que els interessava primordialment era de mantenir i difondre la fe i llei de Jesucrist. i així, per a ells, la filosofia tenia una importància ben secundària. D'aquí en resultaren sovint molts malentesos i el llenguatge d'alguns Sants Pares de l'Església a voltes ben imprecís i equivocat i tot. Llur fe era ben viva, ferma i pura; els mancava només la tècnica filosòfica o, si es vol, la *teologia racional* per a exposar-la. Tot i emprenent-la, però, per raó de les polèmiques dels contraris, i, per tant, a contracor es produí llavors una dissenció — que havia de reproduir-se forta*ment al segle* XI — entre dos extremismes: els qui en matèries religioses, i àdhuc reconegudes com a dogmàtiques, donaven la primacia a un raciocini a ultrança i exclusiu, i els qui encastellats en la revelació dogmàtica s'aturen a la nua proclamació de la veritat revelada rebutjant tot intent d'explicació racional ni que fos de conformitat i confirmació filosòfica. Així Sant Ireneu, Tacià, Tertullià, blasmen sovint la mateixa filosofia retraient-ne les seves contradiccions, l'oposició de tants sistemes que isoladament semblarien veritables, llur insuficiència moral, manca de certesa, etc. Cal reconèixer, però, que llur manca de ponderació en el blasme es justifica per la reacció motivada per l'excés contrari dels racionalistes gnòstics contra els quals polemitzaven.

D'altres Pares de l'Església, en canvi, empararen de bonhora la filosofia i ben encertadament que se'n serviren. Octavi fou un dels qui, en aital sentit, primerament la defensaren, però principalment Sant Justí. Ell explica les veritats, que tanmateix siguin ben certes, dels filòsofs no cristians pel Λόγος σπερματικός que, abans de l'Encarnació, es comunicava a l'estat de germen, parcialment o en penombra. La filosofia, segons ell, condueix al cristianisme, i afegeix bellíssimament — cosa d'interès incommensurable — que *el cristianisme és la filosofia completa* per tal com, diu ell, posseeix el Λόγος μορφωθείς. Sant Justí, doncs, en les seves dues *Apologies* és el primer dels Pares de l'Església que parla com a filòsof i adreçant-se a filòsofs. I fa notar, amb molt d'interès, que la seva filosofia, que es basa en la fe en Jesucrist, és la veritable filosofia, és a dir, molt més *racional* que no pas les fantasies i arbitràries imaginacions amb les quals els gnòstics suplien la insuficiència racional humana. I no és pas estrany; car la raó humana, quan es posa sota la llum i la guia de la fe, sense perdre gens

del seu valor se li eixamplen encara els horitzons i se li multipliquen les iniciatives.

Els començaments, però, foren dificultosos com ho són en tota cosa. L'empresa era arriscada i ardida i el treball a fer, enorme. Calia, en primer lloc, coordinar els dogmes mostrant-ne l'avinença i el mutual complement; precisar-ne el sentit segons la mentalitat més comuna, o sia, segons la filosofia de l'època, i aqueixa era l'obra dels *apologistes*. 'Ἀπολογία ja vol dir *defensa, justificació*, i, per tant, la doctrina dels apologistes cristians i àdhuc la causa determinant de llur treball i fins i tot el caràcter de llur mètode i la seva finalitat suposen un atac, una escomesa; no cal buscar, doncs — i no s'hi valdria — en les apologies, un tractat complet de la doctrina cristiana ni de tots els dogmes que la informen. Com i també cal declarar, d'una vegada, que l'apologètica no solament no és ni pot ésser un tractat de filosofia, diguem-ne professional, sinó que pertany més directament a la teologia o millor dit a la *dogmàtica*. Mes aqueixa explicació racional de la dogmàtica, és a dir, ço que se'n diu vulgarment teologia, constitueix la part, o millor, la funció més noble, més ampla i més elevada de la filosofia.

Si volem, doncs, conèixer una apologia i judicar el valor que tingui cal pendre el punt de mira dels atacs als quals ella fa el contracop de la defensiva.

I els atacs doctrinals, filosòfics, que principalment sofrí l'Església abans del Concili de Nicea foren el racionalisme gnòstic, el neo-platonisme i el judaisme.

El gnosticisme

Γνῶσις, a dreta llei, vol dir *coneixement*. Gnosticisme, doncs, vol dir amor al raciocini, a la ciència, cosa digna i àdhuc meritòria. La fe no exclou la raó; Déu ha volgut, precisament, que la fe fos raonable. Per això, ja des dels orígens del cristianisme, la doctrina cristiana, a més del coneixement per la fe, admetia i fomentava una legítima i ortodoxa γνῶσις de la qual ja es fa referència en l'Evangeli de Sant Lluc, II, 52 i en la Carta de Sant Pau als Corintis, VIII, 7 i XIII, 8. En aquest sentit ortodox la defineix clarament Jodet (2): "És, al costat de la fe, l'estudi aprofundit dels dogmes amb l'auxili de les llums de l'Escriptura i de la Tradició". Recerca, doncs, principalment els motius i l'objecte de la fe. Els intel·lectuals i els primers filòsofs que es convertiren són els qui amb més delit s'hi donaren. Ja s'és dit i repetit, bellament, que els primers filòsofs que es convertiren continuaren vestint el mantell de filòsofs.

Al costat, però, de la γνῶσις ortodoxa, en el II i III segle n'apareix una altra qui es desentén de la fe, es fa purament racionalista, mantenint, però, un caràcter essencialment religiós, escripturístic i, fins i tot, cristià, interpretant,

(2) *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Vacant-Mangenot, *Gnosticisme*.

però, les Sagrades Escriptures i la Cristologia, no pas segons la fe ni segons la història, sinó amb una esbojarrada fantasia oriental, puix que a l'Àsia tingué el seu origen, i multiplicada encara incommensurablement pel caprici singular de cada individu o de cada capitost de les seves innombrables sectes. Sant Pau ja s'hi refereix així mateix i combat llur falsa γνῶσις (3).

Per gnosticisme s'entén, doncs, aqueixa mena de racionalisme religiós que amb el mateix o altres noms i amb els mateixos o consemblants punts doctrinals s'és anat mantenint fins als nostres dies amb el mateix esperit i la mateixa actitud.

El principal problema de filosofia religiosa que el racionalisme gnòstic sostenia en el segle II, és el de la creació respecte a Déu. Els semblava que Déu, per tal com és perfectíssim, no es podia pas posar, creant directament, en relació immediata amb la matèria essencialment imperfecta, mala i causa i esquer de tot mal. Calia, doncs, entre Déu i la matèria una llarga i ampla sèrie d'éssers intermediaris, un *demiürg* creador, procedent, com tota cosa, d'una primitiva emanació divina que a son torn en produeix d'altres, i aquestes novament en produeixen, i així fins a la matèria, però cada emanació va degradant-se més i més i fent-se, per tant, més imperfecta, i, demés, adoptaven tot el que els venia bé del paganisme oriental.

Aqueixa teoria d'encadenament d'éssers intermediaris, que el neo-platonisme havia de perfeccionar, donava un marge amplíssim a la imaginació i a la fantasia, ja naturalment tan avivada, dels orientals. Jesucrist per ells era el *demiürg* o un de tants com n'hi havien, sense, però, explicar-se ben bé la seva personalitat ni la seva naturalesa humana.

Basílides, deixeble de Menandre, importà el gnosticisme a Alexandria, la gran metròpoli intel·lectual de la humanitat en aquella època, i allà, en contacte amb l'hel·lenisme neo-platònic i els apologistes cristians, prengué un caràcter més metafísic i abstracte. Jesucrist era considerat merament com home; havia estat Salvador tan solament pels seus propis mèrits com ho hauria estat qualsevol home que tan altament ho hagués merescut, pel seu sol esforç, davant Déu.

Altra característica del gnosticisme d'Alexandria fou el vergonyós immoralisme justificat i panegiritzat per tal com així provocava la redempció. Calia fer-se totalment abjecte i totalment pecador per a poder obtenir una redempció completa, total.

Valentí, cap de la secta que porta el seu nom, fou el gnòstic més influent a Alexandria, on cridà l'atenció amb un sincretisme filosòfic de Protàgoras i Plató multiplicant-hi les sèries d'*eons* entremitjos entre Déu i la matèria, aplicant-hi i interpretant-hi els textos bíblics amb una arbitrarietat sorprenent i que desconcerta.

(3) *Ad Colos.* II, 9; I *Ad Tim.* VI, 20.

Altre capitost important dels gnòstics fou l'excomunicat Màrcius, "el llop del Pontus", que li diu Tertul·lià. Ell féu una síntesi filosòfica d'Empèdocles, Epicuri, i de l'estoïcisme que tan gran importància intel·lectual tenia en aquella època. Seguint, però, el caràcter del gnosticisme, en voler fer un cristianisme sense la fe, queien en la temptació, en què sempre han anat caient els sistemes filosòfics merament racionalistes, de donar valor ontològic a les buides construccions de llur fantasia arbitrària. I el pitjor del cas era la pruïja d'aplicar una tal interpretació a la Santa Bíblia com si fos un llibre de símbols fantasiosos, a la manera que alguns pensadors gentils interpretaven les teogonies del politeisme pagà.

LA FILOSOFIA GRECO-JUDAICA

Un dels altres corrents mentals que convergien a Alexandria i que havien de provocar el Concili de Nicea, fou la filosofia greco-judaica representada principalment per Filon — 30 abans de J. C. a 50 després de J. C. — (4).

Aqueixa escola, i especialment Filon, sempre pretenia fer un maridatge ben avingut entre la Bíblia reconeguda infal·lible i la filosofia grega proclamada com l'expressió insuperable i definitiva de l'especulació racional humana. D'això en resultava una doble transferència: la de la Bíblia dins la filosofia hel·lènica i la d'aquesta dins la Bíblia; talment que l'una fóra el complement explicatiu de l'altra. El resultat fou el que forçosament havia d'ésser: una interpretació també arbitrària i falsejada de l'una i l'altra, encara que l'arbitrarietat no fou tan extremada com en el gnosticisme.

Igualment que el gnosticisme, la filosofia greco-judaica és *dualista* en els principis suprems de l'ésser: Déu, perfectíssim, infinitament bo, d'una banda, i la matèria que és el mal, de l'altra, i entre l'un i l'altra, per tal d'explicar les seves relacions i principalment la creació, hi posaven una sèrie imprecisa d'entremitjos, que Filon anomena forces δυνάμεις comprenent-hi tant els àngels de la Bíblia com els déus inferiors del paganisme. És de remarcar que Filon diu que la força primordial és el Λόγος d'on molts han volgut veure l'origen del Λόγος trinitari del cristianisme, mentre que en realitat originà, en part, l'heretgia arriana (5). I, final-

(4) V. De Wulf, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, 4.ª ed.

(5) La teoria primera del Λόγος s'atribueix vulgarment a Plató, i és un cas curiosíssim el fet que no fou pas ell qui primer en parlà, sinó que fou Heràclit, qui, segons l'atribució i exposició que en fa Sextus Empiricus, diu que és un Déu immanent al món, raó que el guia, llei que el governa, foc que l'alimenta i que, al cap i a la fi, el devorarà, raó comuna participada a tots els homes. Està, per últim, dins un sistema panteista. — El nom i diferents elements de la teoria heraclitana foren adoptats i emprats pels platònics, els quals hi aplicaren diverses idees del mestre. I d'això vingué la llegenda del Λόγος platònic. — V. J. Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité*, p. 44...

ment, l'altra característica de la filosofia greco-judaica era el misticisme, corrent en aquella època, d'orígens i caràcter orientals.

L'HEL·LENISME NEO-PLATÒNIC

Per últim, el tercer corrent mental que convergia a Alexandria era l'hel·lenisme neo-platònic, representat principalment per Plotí—204-270 després de J. C.—i el seu deixeble Porfiri qui editá i compilà les obres del mestre en les sèries de les cèlebres *Enneades*.

Ja comença per ésser molt significatiu que els dos més grans representants de l'últim període de la gloriosa filosofia hel·lènica siguin dos orientals. Plotí nasqué a Licòpolis i Porfiri a Tir. Ells dos representen, però, la darrera revifalla de la filosofia grega amb el neo-platonisme que tan gran influència havia d'exercir en la mentalitat filosòfica dels primitius cristians.

El primer principi i punt central d'aital filosofia és que el món és engendrat eternament, però per via de decadència. Heus ací els graus principals d'aqueixa degeneració. Déu, l'Un, produeix la intel·ligència, νοῦς, qui produeix l'Ànima del món, i aquesta, finalment, la matèria. Entre els graus inferiors hi ha encara d'altres generacions intermèdies i així l'Ànima del món produeix les ànimes particulars, forces plàstiques, que ell anomena λόγοι σπερματικοί talment com els estoics.

Altre detall interessant per a la doctrina del Concili de Nicea és que per a Plotí, Déu l'Un també és inefable, incognoscible directament, i separat de tota relació directa amb els éssers inferiors que d'Ell procedeixen. Fins el retorn místic de l'ànima cap a Déu, la contemplació divina que és la felicitat suprema, l'ànima humana, per bé que conservi la seva personalitat, sols pot fer-la en l'ànima del món i després en la νοῦς o Intel·ligència universal.

Així, la suprema perfecció humana ja era reconeguda per aqueixa escola com a ésser de caràcter intel·lectual i religiós i per això Porfiri accentuà, encara més i més, la confusió de la filosofia i de la religió. Per tant, no és gens estrany que més tard l'escola neo-platònica d'Alexandria es decantés cap al cristianisme fins arribar a fer professió explícita de fe catòlica.

L'ESTOÏCISME

En els tres primers segles de l'Església, al bell costat dels diversos corrents mentals suara esmentats, cal posar-hi també la filosofia estoica, la qual, encara que ja havia perdut la seva antiga esplendor i força, no obstant molts dels seus elements persistien dispersos, adoptats i assimilats per les altres escoles i siste-

mes filosòfics fins al temps del Concili de Nicea. Llevat del neo-platonisme de Plotí, que recordava i mantenia la grandesa estructural dels grans sistemes de la filosofia hellènica, els filòsofs i les escoles dels primers segles del cristianisme tenen un eclecticisme decadent, dins el qual, però, un dels sistemes que més relleu hi prenen és l'estoic. Afegint a això el seu caràcter així mateix d'escola de moral i el seu posat aristocràtic que feia que ell hagués esdevingut la base de la instrucció i de l'educació dels intellectuals de l'imperi romà, es comprendrà bé que pogués exercir certa influència en la mentalitat dels primitius cristians i d'una manera principal en els gentils, tot just convertits, que duien el llevat de les tals doctrines.

No obstant, tothom reconeix que, en el fons, l'estoïcisme era absolutament contrari al cristianisme. Així com el platonisme i molta cosa del neo-platonisme podia fàcilment cristianitzar-se, en canvi, amb l'estoïcisme — malgrat hi hagi qui pensi el contrari — no hi havia pas avinença possible. Algunes concordàncies eren només de nom; però, objectivament, massa contràries i diverses. Ja començà per ésser materialista i monista. No hi ha més que un πνεῦμα, únic i suprem Déu, del qual totes les coses no són res més que efluvis que brollen de la seva infinita força plàstica, que en el seu principi ells anomenen Λόγος σπερματικός en quant és el germen de tota la vida i les forces particulars que animen o fan subsistir els diferents cossos i principalment els dels individus humans, que anomenen així mateix Λόγοι σπερματικοί.

Vegem una mica més llur criteri sobre el Λόγος per tal com més endavant puguem judicar si té o no relació amb la doctrina trinitària cristiana. El Λόγος, com el πνεῦμα, no era altra cosa que diversos aspectes del principi actiu i diví, però material, de l'Univers. Està en cada cosa com a forma específica. En l'home, per tant, és la raó i pren en ell una doble forma: en quant és interior, pensament i llavors és Λόγος ἐνδιάθετος i quan és exterior, manifestat i llavors és Λόγος προφορικός. Distinció que havia de pendre una gran importància en la controvèrsia arriana per tal com originà algunes confusions i errors entre els apologistes qui l'empraren. Per aquests dos estats participa i comunica amb l'ànima dels altres homes, amb l'ànima del món i amb Déu, que al cap i a la fi no és res més que un πνεῦμα de foc; per això l'ànima humana no és res més que un aire calent que resideix al pit. El *savi* qui conforma el seu obrar, la seva moral, al coneixement que té el seu Λόγος es fa igual a Déu.

El paganisme popular estoic arribà a fer moltes personificacions, massa diverses del Λόγος filosòfic. Tan tost el personificaven en Zeus, tan tost en altres divinitats com, per exemple, Heraclès, Atlas, Cronos, principalment, però, en Hermes, missatger i intermediari entre Déu i l'home, i que pel fet d'ésser el Déu de la Paraula tant divina com humana, Λόγος humà i diví, podia haver influït quelcom en la concepció alexandrina del Λόγος. I es comprèn més encara, que molts nous convertits del paganisme, en sentir parlar del Λόγος i del πνεῦμα

trinitari, els relacionessin i àdhuc alguna volta ben equivocadament els confonguessin amb les concepcions filosòfiques de llur cultura estoica.

LES ESCOLES APOLOGISTES

Exposats així, encara que no sia més que en lleu esbós, els principals corrents de filosofia religiosa en els tres primers segles de la nostra santa Església, es compendrà fàcilment la mentalitat dels Pares de la mateixa en fer-se *apologistes*. Ja s'és dit més amunt que l'Església no és pas una escola filosòfica, en el sentit corrent d'aital expressió: és a dir, que no és pas una doctrina arbitrada pel raciocini humà.

Es basa i s'origina en fets reals que s'imposen al pensament: la revelació divina i l'Encarnació del Fill de Déu en la sagrada persona de Jesucrist. A nosaltres ens calen, només, els motius racionals de credibilitat i per mitjà d'ells arribar a la Fe i a l'Amor. La fe és gran, confiada, senzilla i completa; no necessita pas subtilitats de raciocini ni hi és gaire aficionada. Per això els primitius cristians anaven més adalerats a adorar Déu i Jesucrist i a santificar-se amb la pràctica de les virtuts que no pas a recercar i estructurar la filosofia de llurs creences. A mida, però, que l'Església anava creixent hi anava entrant gent qui ja tenien una forta cultura filosòfica, com Sant Justí, qui abans de convertir-se era platònic, i tants i tants d'altres qui procedien de les escoles estoiques i neo-platòniques, i era natural que cerquessin el que hi havia d'avinent i el que hi havia de contrari entre la nova fe i les seves antigues especulacions racionals.

D'altra banda, els filòsofs qui continuaven essent pagans atacaven filosòficament la naixent Església i ella es veia obligada a dialogar en el mateix terreny i, per tant, a procurar-se un cos complet de doctrina racional, de filosofia religiosa. Molt més l'hi impulsaven encara, les desviacions i els errors dels heretges, per evitar i condemnar els quals de mica en mica ha arribat a formar-se un cos de doctrina, d'exposició racional subtilíssima de les seves veritats religioses, tan ben travat, tan lògic i tan fermament filosòfic com no l'hagi tingut mai cap altra religió ni tan sols cap escola professional filosòfica.

A més, l'Església, en el seu apostolat, es volgué valer aviat de la filosofia com a mitjà que naturalment condueix l'ànima humana cap a la fe; i, per últim, per decòrum, dignitat i elegància de la Casa de Déu i de la família cristiana, que, ben a l'inrevés de rebaixar i empobrir les valors humanes, les exalça i dignifica com tampoc no ho ha fet cap altra religió ni cap escola de filosofia humana. I això explica el procés de les primeres escoles de catequística i apologètica.

Les catequístiques cristianes són, naturalment, tan antigues com l'apostolat. Cada apòstol i cada sacerdot era, naturalment, un catequista. En començar-se d'erigir temples cristians o destinar-s'hi un bastiment a posta, s'hi establia també

una escola catequística que prenia més o menys importància intellectual i filosòfica segons el nivell mitjà de la cultura dels oients. En els grans centres intellectuals, doncs, la catequística s'havia de posar al nivell de les escoles filosòfiques que hi dominaven, i es convertien a llur torn en *escoles* d'apologètica. Les primeres i més importants foren les d'Alexandria i d'Antioquia.

De l'escola d'Alexandria ja se'n té notícia l'any 180 i presentant-se ja llavors com a existent d'antiga data. Llavors estava dirigida per Pantè i en el III segle posseeix uns mestres tan illustres com San Climent d'Alexandria i el cèlebre Orígenes.

No és gens estrany que a Alexandria es formés l'escola apologètica més forta; puix que era la metròpoli intellectual, el punt de convergència de tres parts del món i la seu de les principals escoles filosòfiques de l'època.

Demés, els primers i principals filòsofs convertits al cristianisme com Arístides, Justí, Pacià, Pantè, Climent d'Alexandria, Orígenes, etc., s'escaigueren en aquella privilegiada metròpoli i és natural que llur treball de concordància entre la fe i la filosofia, llur daler de proselitisme i llur ardor filial de defensa de les noves creences formés una tradició contínua, un fons comú d'idees, amb uns mètodes constants, és a dir, l'escola apologètica que porta el nom de la gran metròpoli cosmopolita.

El caràcter fonamental i central d'aquesta escola era defensar la fe, bo i exposant la filosofia corrent, de manera que hi estigués conforme, rebutjant allò que era inadaptable i àdhuc reconstruint de nou, d'ací d'allà, quan calia. Es tractava d'estructurar una γνῶσις veritable, és a dir, fonamentada en la fe, contra la falsa, exclusivament racionalista. Tractant-se, però, d'una tal empresa, que ells havien d'iniciar, neòfits com eren i amb el llevat de paganisme racionalista que portaven no és pas estrany que en mants indrets patissin certs entrebancs i caiguessin en alguns errors en la mateixa doctrina que de tan bona fe defensaven.

Els principals punts doctrinals on alguns apologistes defallien eren: la Trinitat de persones en la Unitat de Déu, la creació i la cristologia, punts on era més violenta la controvèrsia fixant-se principalment en l'ésser de la segona persona de la Santíssima Trinitat, el Λόγος de Déu, per la identitat de nom i algunes semblances de significat amb el Λόγος de la filosofia hellènica i de Filon.

Sant Climent d'Alexandria ja té algunes locucions on la dignitat del Fill de Déu queda quelcom rebaixada, com i tampoc no resulta pas encertada la teoria dels dos Λόγος del Pare (6). Així mateix ja Sant Justí donava diferents sentits i diferents interpretacions del Λόγος massa inspirades per l'especulació estoica (7).

De l'escola d'Alexandria Orígenes és l'home de més relleu i de més gran influència intellectual. No és solament un apologista en el sentit estricte, sinó

(6) V. Tixeront, *Histoire des dogmes* (passim).
(7) J. Bardi, *St. Justin et la philosophie stoïcienne. Recherches de Science religieuse* (febrer 1924).

que, demés, té la glòria d'ésser ell el qui primerament emprèn de fer un tractat complet i orgànicament estructurat dels dogmes. Ell posseïa amplament i fonda tots els sistemes filosòfics que convivien a Alexandria. Massa i tot que n'estava amarat; per això com es ressent massa de les influències de les filosofies greco-judaica, estoica i neo-platònica i àdhuc gnòstica, que ell, d'altra banda, combatia. D'ell s'és dit que era cristià en la seva vida i actuació social, però grec en la seva mentalitat. El principal defalliment d'una tal mentalitat és que admet una subordinació i àdhuc degradació en la trinitat de persones divines.

D'altra banda, però, cal tenir en compte les oscil·lacions doctrinals de les polèmiques i que per a combatre l'adversari s'accentua sovint tan radicalment l'oposició que s'arriba a caure en l'excés de l'extrem contrari. Així, doncs, per exemple, s'explica que els apologistes alexandrins, ultra llurs reminiscències hel·lèniques, en combatre el sabel·lianisme, qui negava la distinció real de persones en la unitat de Déu, ponderà i exagerà tant aqueixa distinció que arribava com a entrealbirar-hi essències distintes, i Sant Dionís d'Alexandria, portat de l'empenta de la reacció polèmica, arribà a dir que el Fill és creatura del Pare i altres expressions de caient heterodox, però de les quals es justificà plenament davant el Papa i àdhuc meresqué ésser excusat i defensat pel gran atleta de l'ortodòxia de Nicea Sant Atanasi.

Cal reconèixer, senzillament, que l'escola apologètica d'Alexandria pot ésser titllada de subordinacionisme en la trinitat de persones divines.

Al costat d'aqueixa escola floria també la d'Antioquia, la qual, però, fou *exegètica* per antonomàsia, caracteritzant-se per una interpretació històrica i gramatical, senzilla i planera de la Bíblia, i essent molt superior en principis crítics i exegètics a l'escola d'Alexandria, que era excessivament apologètica, si bé és cert que en molts punts era de més volada filosòfica.

N'era el fundador Llucià de Samosata. Els seus errors, també subordinacionistes, exacerbats encara, motivaren la seva expulsió de l'Església; mes, rebut altra vegada en la comunió per la seva bona fe i la seva vàlua magistral, el martiri rentà a bastament els errors passats i féu crèixer immensament el seu prestigi, en el qual s'emparava i amb el qual es defensava Arrius gloriant-se d'haver estat deixeble seu.

En canvi Sant Ignasi, de la mateixa escola, fou el qui millor solucionà la dificultat cristològica, distingint netament els dos estats de Jesucrist: "segons la carn i segons l'esperit". L'anomena Déu diverses vegades malgrat l'escàndol dels racionalistes qui el contradiuen. I té, a l'últim, la gran habilitat d'interpretar les doctrines subordinacionistes d'alguns apologistes, dient que es refereixen a Jesucrist o al **Λόγος** "segons la carn" (8).

(8) V. Jules Lebreton, *La théologie de la Trinité d'après St. Ignace d'Antioche. Recherches de Science religieuse* (abril 1925).

Com s'expliquen, doncs, aqueixes caigudes dels grans defensors de la fe? En primer lloc s'ha de tenir en compte que les afirmacions i àdhuc la doctrina dels apologistes no és pas la doctrina diguem-ne oficial de l'Església. Llurs errors o equivocacions no afecten pas a la doctrina pròpia i substancial de la fe de l'Església. Per consegüent, els apologistes, sovint, en comptes d'exposar la doctrina oficial i comú de l'Església infal·lible, exposaven senzillament llurs opinions personals, filles, a voltes, del propi raciocini, que com a tal podia ésser encertat o erroni.

D'altra banda, com que l'Església no tenia encara un cos d'exposició doctrinal autoritàriament i dogmàticament definida, deixava — com ha fet sempre — que els seus fills anessin assajant l'estructura i les fórmules de la tal doctrina fins que era arribat el moment oportú d'interpretar i judicar definitivament les qüestions fins aleshores lliurades a les discussions humanes.

COM EVOLUCIONA EL DOGMA

D'altra banda, Déu Nostre Senyor ha volgut anar-se revelant de mica en mica als homes segons l'estat mental i sentimental del poble qui va rebent la divina revelació, i per tant, mentre Déu i l'Església no donen la interpretació autèntica, els homes, per savis que siguin, no poden fer res més que conjectures.

Així, per exemple, la Santíssima Trinitat no fou pas ben revelada en tot l'Antic Testament. I és que per tal d'alliberar el poble fidel del paganisme afirma amb tota força el monoteisme i prou. Essent així mateix un poble dur, Déu s'hi manifesta més amb son poder que amb la seva bondat. Per això en tot l'Antic Testament tampoc no se li dóna el nom de Pare; en canvi, se l'anomena tal i d'una forma clara en el Nou Testament.

Aquesta manera lenta i progressiva que Déu ha volgut emprar per a manifestar-se als homes i que molts heretges, com ara els modernistes, han confós amb un progrés substantiu del dogma creat per la mateixa mentalitat i sentimentalitat humanes, ja l'exposà d'una manera magistral Sant Gregori Naziancè en un text devingut famós: "L'Antic Testament ha manifestat clarament el Pare, obscurament el Fill. El Nou ha revelat el Fill i ha fet sentir la divinitat de l'Esperit. Avui l'Esperit viu entre nosaltres i es fa conèixer més clarament. Car hauria estat perillós, llavors que la divinitat del Pare no era gens coneguda, de predicar obertament el Fill i mentre que la divinitat del Fill no era pas admesa, d'imposar, si val a dir-ho, de sobrepuig, el Sant Esperit. S'hauria pogut témer que, talment com els qui s'han omplert massa d'aliments o com els qui miren de fit a fit el sol amb uns ulls massa febles, no perdessin fins i tot allò que eren capaços de suportar; calia, pel contrari, que per mitjà d'addicions parcials, i com

diu David, per ascensions de glòria a glòria, l'esplendor de la Trinitat anés resplendint progressivament" (9).

Tothom reconeix també que la *Saviesa* de Déu, de la qual parlen els llibres de l'Antic Testament, i així mateix la *Paraula* de Déu són locucions imprecises en les quals no s'hi fa pas clarament manifesta la revelació d'una *Persona* divina i solament a la llum complementària del Nou Testament se'ls ha pogut donar una interpretació trinitària.

Així mateix el *Demiurgos,* del qui tant parlen els apologistes, és una locució imprecisa que només figura una vegada en l'Antic i una altra en el Nou Testament.

Però el dipòsit de la revelació divina, tot ço que en un moment donat havia arribat a ésser revelat, ha estat sempre i sense interrupció netament cregut per l'Església com a tal; mai Ella no ha cregut res en contrari i tot el contingut de la seva fe l'ha copsat directament de la revelació divina i no pas de cap altra font, com veurem més endavant. Les desviacions que hem notat i d'altres que s'esdevingueren, o són de persones privades o tal volta de grups, però que no tenien pas l'autoritat suprema ni la representació oficial de l'Església. Aquesta, amb una gran multitud de doctors, pastors i fidels, s'és mantinguda sempre en una fe de puresa immaculada, i les desviacions foren de dues maneres: les dels apologistes, degudes més aviat a la influència de l'ambient i per tal com no tenien encara una bona filosofia al servei del dogma, i les d'aquells qui a desgrat d'haver-se fet cristians estaven més afectats a les especulacions del racionalisme hellènic que no pas a la fe i l'amor a Jesucrist.

Els qui promovien les heretgies, tal com diu el P. J. Lebreton (10), no es reclutaven pas entre els fidels senzills, sinó entre els teòlegs erudits, als quals l'especulació hellènica els era més plaent que no pas l'Evangeli i que estaven més habituats a dissertar sobre el Verb de Déu que no pas a meditar Jesucrist. Cap aquesta última desviació es decantà Arrius, exacerbant-la d'aital faisó que féu precís el gran Concili de Nicea.

LA MENTALITAT D'ARRIUS

S'ha de tenir en compte que Arrius era natural de la Líbia i, per tant, compatrici de Sabelli, el qual negava en Déu la distinció de Pare i Fill. Format Arrius en un ambient de combat contra aital heretgia, impulsiu i polemista com era, portava ja de bell antuvi una forta embranzida de reacció cap a l'extrem contrari. Demés, fou deixeble de Llucià d'Antioquia, qui havia caigut en l'error

(9) *Orat. theol.* 26.
(10) *Les origines du dogme de la Trinité,* p. 502.

de dir que el Logos és un esperit creat, unit directament al cos de Jesucrist en lloc de l'ànima humana. D'altra banda, a Alexandria, es trobà amb l'escola apologètica que es decantava força cap als errors subordinacionistes i, per últim, com diu Hefele (11) "l'esperit d'Arrius estava naturalment disposat a la teologia purament racionalista, no volent fonamentar-se sinó en què a la reflexió racional era impossible de fer-se càrrec d'aquests dos dogmes en aparença contradictoris en la doctrina del Logos, i són: el de la igualtat del Logos amb el Pare i el de la diferència amb ell mateix.

S'inspirava més en les filosofies del seu temps que no pas en l'Evangeli; era, clar i net, un racionalista molt més fort en les disquisicions argumentals i dialèctiques que no pas en la senzilla proposició i enunciació de les veritats que pretén de demostrar, en la qual cosa se'l veu sempre vacil·lant, imprecís i sobretot equívoc, degut a l'ample sincretisme que feia d'elements doctrinals tan diversos.

De Filon en pren el concepte tan transcendent de Déu i demés talment immutable que no pot pas ésser el creador del món. Calen, doncs, diu llavors amb els gnòstics, diversos ésser intermediaris que vagin fent les creacions inferiors.

Entre aquests éssers intermediaris el principal és el Logos demiürg, del qual en fa dos de diversos: l'un, *intern* a Déu, mitjançant el qual crea l'*extern* que és el veritable intermediari entre Déu i les altres creatures.

En Déu hi ha tres *hipòstasis;* ell prenia, però, aquest mot com a sinònim d'essència, substància, el Logos i l'Esperit Sant eren, doncs, per a ell, substàncies diverses del Pare, sense unitat, diguem-ne, de nombre ni de naturalesa.

Ell fonamentava la seva argumentació en el concepte que s'havia format de la generació divina prenent peu de la propietat que la Sagrada Escriptura atribueix al Pare d'ésser ἀγέννητος i el Fill, en canvi, és γεννητός, d'on ell deduïa que el Fill era un producte, obra, *creatura* del Pare, i per tant inferior i *posterior* a Déu Pare qui, i sols Ell, és ἄναρχος, és a dir, sense començament, i, per tant, el Fill tindria una duració inferior a la permanència eterna, per més que el reconeixia anterior a la creació temporal. Replicava, per últim, que el Fill no podia ésser engendrat de la substància del Pare, car això importaria, segons ell, dos greus errors: o la unitat de persones divines sense distinció real entre elles — l'error de Sabel·li que Arrius obsessionadament combatia —, o que la substància divina fóra divisible, i, per tant, corporal. Així ja es podrien endevinar per endavant els seus errors cristològics. Lògicament, per a ell, Jesucrist no era pas Déu; qui s'havia encarnat era el Logos exterior qui ja tampoc ho era. Per tal de guardar la unitat de persona deia que Jesucrist era un cos sense ànima; que en lloc d'ella s'hi havia unit el Logos. Per consegüent, les operacions de Jesucrist no podien ésser teàndriques, sinó d'ordre moral i humà.

Es fonamentava en tots els textos escripturístics, on es parla de Déu sol,

(11) Charles Joseph Hefele, *Histoire des Conciles*, l. II, p. 352, trad. H. Leclerck.

inefable, únic i tots aquells on Jesucrist es mostra subordinat o inferior al Pare (12).

I no és pas molt d'estranyar la formidable influència i el gran proselitisme que Arrius arribà a assolir. Llàstima que un orgull íntim l'encegava! Ell era, però, un home de vida austera, de força prestigi i d'una notable vigoria dialèctica dins la trama de la qual teixia una ampla síntesi de les doctrines filosòfiques corrents. Es comprèn fàcilment, doncs, que als neòfits intellectuals, qui tenien més fondament gravada en llur esperit l'empremta del racionalisme que la de la fe, i als qui estaven més tarats pel llevat subordinacionista que s'havia malauradament mantingut entre la bona pasta de l'escola d'Alexandria, els plavia aquella racionalització, més ben dit, aquella anullació dels misteris i més encara acomodant-se a llurs antigues i fàcils maneres de pensar i emparant-se encara en els gloriosos noms del màrtir Llucià d'Antioquia, Dionís d'Alexandria, Orígenes, etcètera.

Arrius, però, i la secta que començava a formar prenien només ço que hi havia de desviat en els grans mestres i avinent a llur racionalisme. De manera que, com diu H. Leclerck, "en realitat molt més que un debat entre teòlegs, hi havia una topada entre dos esperits i dues tendències contràries: el sentit religiós i el sentit de la raó pura" (13).

D'altra banda, com que l'Església encara no tenia (puix que no li havia calgut) un cos autoritzat de filosofia religiosa amb el qual els bons apologistes poguessin combatre els errors dels heretges, per tal d'evitar les confusions i els dubtes dels fidels intellectuals, es començà de formar, establir i definir la filosofia religiosa de l'Església, que és la més alta i la més completa filosofia humana, car l'Església, bo i declarant i definint els dogmes de fe, dóna a la raó humana la base més ferma i segura que pugui arribar a tenir, i demés, li obre uns horitzons i uns dominis que sense la Revelació li són inaccessibles. D'altra banda cal tenir en compte que la vida humana i per tant la funció de la raó no es limiten pas al naturalisme de la vida terrena, ja que la suprema destinació del nostre esperit, i àdhuc del nostre cos, és transcendent a l'actual vida terrena. I, per tant, el *sobrenaturalisme* ens és ben *natural*. La filosofia, doncs, que es fonamenta en la fe és la més natural i l'única completa per a l'home integral. El racionalisme és *sectari*, és a dir, una mutilació de les valors humanes.

Pròpriament, ço que l'Església defineix són els dogmes i no pas l'explicació racional que hom els vulgui donar; mes, com que la substància dels dogmes ha d'expressar-se amb conceptes i locucions racionals, d'ací ve l'íntim enllaç de la teologia amb la filosofia, per bé que aquesta sigui formalment distinta. Així, doncs la qüestió que s'anava a resoldre al Concili de Nicea no era entre la teologia i

(12) Vegeu Le Bachelet, *Arrianisme*, en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, per Vacant et Mangenot, I, 2.ª part.
(13) Hefele, *Histoire des Conciles*, I, p. 384, nota 6.

la filosofia, sinó de l'una i l'altra, és a dir, de la teologia i la filosofia integral guiada per la fe, per una banda i el sectarisme racionalista per l'altra.

ELS PARTITS DE NICEA I LLUR CONTROVÈRSIA

Hefele (14) distribueix els grups que es trobaren a Nicea segons la manera dels moderns parlaments, i així en resulta una dreta, una esquerra i un centre. La dreta estava formada pels ortodoxos acabdillats pel bisbe Alexandre d'Alexandria, Eustaqui d'Antioquia, Marcel d'Ancira i Sant Atanasi (15).

L'esquerra estava formada pels arrians, que de moment eren una vintena de bisbes, entre els quals Theognis de Nicea.

I, per últim, hi havia un centre format pels eusebians, en el qual es destriaren encara dos matisos: el centre-esquerra acabdillat per Eusebi de Nicomèdia, qui durant vint anys fou el cap *polític* de l'arrianisme, i el centre-dreta acabdillat per Eusebi de Cesarea.

Diversos historiadors com Sòcrates i Sozomen parlen de conferències i discussions prèvies entre arrians i filòsofs pagans d'una banda i els fidels ortodoxos de l'altra. Gelasi i Rufí fins arriben a donar compte explícit de les controvèrsies, i en publiquen un context acuradíssim.

Cal reconèixer que aquests textos no poden pas donar-se com autèntics. Són d'una època molt més recent i gairebé és segur que són una ingènua i pia arbitrarietat. Tenen, però, l'interès de donar molt de relleu a la distinció entre ço que pertany a la revelació i ço que està lliurat al raciocini humà (16), cosa que mai no saberen veure els arrians. Sant Atanasi, en canvi, es fixava més i principal-

(14) *Lloc citat.*

(15) Segons Ferdinand Cavallera en el seu *Saint-Athanase* aquest, llavors simple diaca, hauria tingut una preponderància molt més petita del que es creu generalment en el Concili; hauria estat només l'hereu aprofitat dels treballs d'Alexandre i altres bisbes ja citats. I així mateix, després del Concili, haurien estat els dos Gregoris Nazіancè i de Nissa qui haurien fixat definitivament el sentit de la terminologia filosòfico-religiosa dels dogmes de Nicea.

Creiem sincerament que l'autor rebaixa massa el valor i la influència d'Atanasi.

(16) Com a mostra d'aqueixa literatura heus ací un curiós fragment. El diàleg és entre els Pares ortodoxos del Concili i *un filòsof*: "—Credis hoc, philosophe, quod ex substantia Patris sit genitus unigenitus eius Filius? — Interrogatio philosophi: Quomodo et quanam ratione, dic? — Sancti Episcopi per Eusebium Pamphili dixerunt: Ne quaeras quomodo, o philosophe, alioquin... perscrutari tentas quae inescrutabilia sunt... Si autem non vis cessare illud *quomodo,* sed contendis inescrutabilia perscrutari; ridemus tuam audatiam; magis autem deflemus te quod non velis fidem intelligere, Deum semper apud suum Filium, et unigenitum suum Filium, semper eius Filium, semper cum Patre fuisse... Sed fide intellige et confiteare perfectum filium ex perfecto". Tornant a preguntar *el filòsof* el com i el per què de coses que substancialment pertanyen al Misteri de la Fe, heus ací la resposta: "Responsio Sanctorum Patrum per episcopum Lontium Caesareae Capadociae, ad philosophum: non autem humanis ratiocinationibus, ut sepe diximus, quae intellectum superant curiose audeas inquirere neque pravis et impii Arii opinionibus auxilio esse tamdiu sustineas".

ment en l'exposició i confirmació del dogma revelat i de la realitat concreta del Fill de Déu fet home en la persona de Jesucrist, molt més que no pas en la confirmació i explicació racional d'aquella doctrina i de la seva concordància amb la filosofia corrent, i per això alguns, com el seu mateix historiador Cavallera, el titllen, injustament per cert, de filòsof mediocre. Ell, però, amb l'actitud que prenia, segons s'és dit, es manifestava d'un esperit filosòfic més ample i més elevat que els arrians i així ho demostra desfent llurs equívocs.

Així, per exemple, quan Arrius s'aferrava com a un dels seus puntals ferms que el Pare és ἀγέννητος = no engendrat, no creat i el Fill és γενητός = creat, engendrat, amb una notable finesa i erudició filològica li fa notar l'equívoc de la doble significació i com en el sentit de Pare no engendrat i Fill engendrat no hi ha filosòficament res de contrari al dogma de la divinitat del Fill. Sant Justí ja havia precisat també més o menys aquesta terminologia que, per últim, fixà i resolgué definitivament Sant Joan Damascè (17), fent notar que ἀγέννητος amb dues ν vol dir *no engendrat* i amb una sola ν vol dir *no creat*. I, doncs, com que l'una i l'altra expressió i el concepte corresponent poden aplicar-se al Pare, per això els escriptors eclesiàstics antics els prenien com a sinònims, cosa que ja també, d'altra banda, feren alguns pagans parlant de Déu, però llavors prenent també com a sinònims els termes positius, aplicats al Λόγος o bé a Jesucrist ja no resultaven igualment aplicables, car el Fill és γεννητός, engendrat, i no pas γενητός, creat.

Igualment Arrius i els seus sectaris tenen la feblesa d'aferrar-se a un altre equívoc: la d'atribuir a Déu, el Pare, la característica d'ἄναρχος = sense començament, sense principi, per oposició a tota altra cosa inclòs el Fill, qui hauria començat i per tant no fóra absolutament etern.

Els Pares ortodoxos feren notar que la locució es pot aplicar al Fill, en quant signifiqui tenir principi, és a dir, *origen* del Pare, però no pas *començament* encara que no sigui de temps, cosa que ja els arrians reconeixien; sinó que de l'origen del Fill se n'ha d'excloure tota cosa i tot concepte que importi una durada substancial o permanència inferior a la del Pare. Són iguals en llur eternitat.

Llavors els arrians objectaven que si el Fill *era* perfectament com el Pare, no podia haver estat engendrat, car per a ser-ho hi hagué un moment en què ho fou i per tant no podia pas haver-ho estat ja abans d'aquell moment, és a dir, en l'eternitat. Pretenien petjar un terreny tan ferm en aquesta objecció que, dirigint-se a les dones que els seguien, si eren mares de família, els deien sarcàsticament aquella dita escandalosa de trista fama: "Escolteu: us sembla si pot ésser veritat que el vostre fill ja existís i que vós el tinguéssiu ja abans d'haver-lo engendrat? Doncs això és el que us voldrien fer creure del Fill de Déu".

(17) *De Fide ortodoxa*, I, 8.

Els ortodoxos, amb una filosofia molt més ampla i més penetrant que no pas la d'aquells mesquins racionalistes, feren compendre com la generació divina no és pas, ni pot ésser, com la humana. Demés, feren també compendre l'altre error d'aplicar a les persones divines i a llurs operacions la categoria de temps o de successió que de cap manera no pot convenir-hi. Feren compendre com la generació activa del Pare essent absolutament eterna, així mateix podia i havia d'ésser-ho la generació passiva del Fill.

La filosofia cristiana, doncs, impulsada per l'herètica, anava creixent en vigoria, en prestigi i àdhuc en valor purament racional i imposant-se notablement al racionalisme.

I això que la filosofia cristiana no era pas de primera intenció. El que els Pares de Nicea es proposaven era l'afirmació del dogma; per això Sant Atanasi, com el seu bisbe i antecessor Sant Alexandre, tenia més interès a oposar textos a textos i interpretar els uns pels altres i així s'anava precisant de mica en mica l'explicació racional.

Àdhuc el mateix Alexandre d'Alexandria, el primer i principal fiscal d'Arrius, té mantes locucions ben imprecises i més o menys equívoques, com quan diu del Fill que és "una natura unigènita intermediària (entre Déu i les creatures); μεσιτεύουσα φύσις μονογενής"; i en parlar del Pare i del Fill diu "dues naturaleses segons la raó d'hipòstasi: τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις". I no és estrany car els grecs empraven el nom ὑπόστασις com a sinònim d'οὐσία conformant-se a l'etimologia. Fins i tot el Concili de Nicea, prenent-lo en aqueix sentit, llença un anatema contra els qui diguessin que el Fill és d'una altra ὑπόστασις, és a dir, d'una altra substància que el Pare. Però, llavors, els grecs no tenien un terme propi per a designar els tres subsistents o les tres singularitats de la Trinitat, mentre que els llatins occidentals havien trobat el terme jurídic de *persona*, però que desplaïa a molts orientals i alguns hi temien regust sabel·lià.

D'altra banda, però, molts occidentals traduïen ὑπόστασις per persona i entre els orientals mateixos els uns deien que en Déu h ihavia una sola ὑπόστασις i d'altres, tres; talment que en el concili d'Alexandria provocà confusions i dubtes entre els mateixos ortodoxos i llavors Sant Atanasi els evadí, palesant que era sols qüestió de nom el que els dividia i que estant conformes en la cosa podien abandonar de moment la qüestió. Els digué el gran atleta de la fe: "Els qui dieu que hi ha una sola ὑπόστασις, si voleu dir una sola substància, però en la qual hi ha el Pare, el Fill i l'Esperit Sant, ja està bé; i els qui dieu que n'hi ha tres, si no obstant reconeixeu que són una sola substància i un sol Déu, també està bé".

La fixació definitiva de la terminologia la donà després Sant Basili de Capadòcia i la implantà definitivament la seva gloriosa escola. Ell féu la venturosa encertada combinació de la frase: τρεῖς ὑποστάσεις μία οὐσία. L'expressió de τρεῖς ὑποστάσεις des que l'havia emprada Orígenes s'havia pres sovint en sentit herè-

tic. Així, per exemple, els arrians, prenent-lo com a sinònim de substància, deien que la Trinitat eren tres substàncies diverses i per tant, l'una sola, el Pare, podia ésser Déu. D'altres, en canvi, volent salvar la divinitat del Fill i de l'Esperit Sant, deien que eren tres Déus. Amb la bella fórmula de Sant Basili s'exclouen els errors herètics i s'eviten les confusions dels ortodoxos i se'ls troba una expressió plena i definitiva. I es precisà així mateix el sentit d'individualitat o singularitat perfectament subsistent que els llatins donen al mot *persona* divina.

Tot el Concili de Nicea, com els que el seguiren, foren un treball de precisió per a trobar fórmules racionals, filosòfiques per a l'enunciació i expressió dels dogmes de la Trinitat i de l'Encarnació.

Així, per exemple, tots estaven d'acord en què el Fill o Λόγος és *de Déu* i que en *procedeix;* els primitius fidels, segurs de llur fe trinitària divina, ja se'n contentaven; mes com que els arrians interpretaven que tota cosa, tota creatura és *de Déu,* per això el concili hagué de precisar que la generació del Fill era de la mateixa substància del Pare ἐκ τῆς οὐσίας i com sia que els arrians encara hi cercaven interpretacions que disminuïen la divinitat del Fill, el Concili arribà a la celebèrrima expressió ὁμοούσιος, principal camp de batalla de les formidables controvèrsies nicenes.

Els arrians, en canvi, cada dia anaven fent més confusa, més imprecisa llur filosofia racionalista i per tal d'evadir les condemnacions dels ortodoxos, fins mancaven de sinceritat en acceptar la lletra de les definicions dogmàtiques i dels textos escripturístics, que interpretaven, però, segons llur sentiment herètic. Ja se'n queixà Alexandre d'Alexandria, qui, en enviar a tots els bisbes la carta de deposició d'Arrius, diu d'aquells sectaris: "eos sepenumero convincimus; tamen illi rursus velut chamaeleontes sese mutabant". I en la carta que adreçà a Alexandre de Constantinoble, referent als arrians que semblava que demanaven perdó i venien en so de pau i de concòrdia, ja els retreu llur manca de sinceritat i de convicció dient-ne: "sed revera moliri ut per sermonis lenocinia nonnullos eorum in sui morbi contagionem pertrahant... litteras quoque ab illis blandiores petere ut quoram his quos errore implicarint, eas depravate legentes suae prolaptionis impoenitentes reddant iam ad impietatem assuefactos, quasi episcopos suae sententiae et opinioni consentientes haberent".

LES CONTROVÈRSIES POST-NICENES

Després de l'assemblea de Nicea és quan creix d'una manera colossal la gran figura de Sant Atanasi, el *leader,* diríem, de l'ortodòxia de Nicea. Ell i els ortodoxos es mantingueren ferms, incommovibles, en la veritat definida i aprovada per l'autoritat suprema, infallible, de l'Església. L'exposició i expressió ra-

cional, filosòfica del dogma, esdevenia també per a ells ben neta, precisa i ferma i *una* com la veritat mateixa.

Els arrians, en canvi, no solament naufragaren en la fe; sinó que llur racionalisme, llur filosofia, esdevingué més confusa, més imprecisa i més pobra. Per això llur secta empedernidament herètica es fraccionà en diferents grups que a llur torn encara anaven *variant* de doctrina; senyal, doncs, que no posseïen pas la veritat.

Dins aquests grups es dibuixa també una esquerra, un centre i una dreta, anant de més a menys herètics.

L'esquerra la formen els *anomeens* o *heterousians,* els quals sostenien que el Fill era *d'una altra substància* que la del Pare, i creada del no-res. Llurs capitostos eren Aeci i Eunomi.

El centre era format pels *homeens,* qui deien que el Fill era senzillament *semblant* al Pare, sense parlar ni tan solament de substància. El principal capitost en fou Acaci de Cesarea. I la dreta estava formada pels semi-arrians anomenats *homousians* perquè pretenien substituir l'ὁμοούσιος, és a dir, de la mateixa substància, que havia definit Nicea, per l'expressió ὁμοιούσιος, és a dir, de *substància semblant.* Llur capitost fou Basili d'Ancira, i molts bisbes, de bona fe, el seguien per tal com arribaven a sentir paüra dels atacs dels arrians qui els titllaven de sabellianisme. I llavors l'un per l'altre caigueren en una veritable anarquia doctrinal i llur pretensiós racionalisme esdevingué una Babel. Es celebraven l'un darrera l'altre un gran nombre de Concilis o Sínodes cada un dels quals redactava o proclamava un nou Símbol que expressava les doctrines o matisos del grup que hi era més nombrós i anatematitzava tots els altres.

A Sírmium, per exemple, s'hi arribaren a redactar i proclamar *quatre* fórmules distintes de Símbols en ben poc temps. En el segon d'aquests Concilis s'hi mostra la feblesa de conviccions i la pobresa de doctrina dels qui no acceptaven purament i simple la fe i la doctrina definida a Nicea. Ja no s'atrevien a mantenir l'arrianisme radical negant la divinitat del Fill. I si d'altra banda no volien admetre la *consubstancialitat,* en canvi tampoc no tenien cap altra expressió per a indicar de què era engendrat i per tant de què procedia i per consegüent amb una gran feblesa i amb una gran covardia tanquen els ulls, com l'estruç, davant la dificultat i diuen: "com que els termes οὐσία, ὁμοούσιος i ὁμοιούσιος pertorben certs fidels, i fins molts d'ells se n'escandalitzen, ja no cal fer-ne esment i ningú, mai més, no deurà ensenyar-los per tal com no són pas escripturístiques i la manera com s'efectua la generació del Fill depassa la intel·ligència humana". I després encara pretenen provar amb textos Escripturístics que el Pare és més gran que el Fill, oblidant, o volent oblidar, el caràcter *relatiu* i la distinció de naturaleses en el Fill fet home, cosa que tan clara creien i sabien els ortodoxos.

És clar, però, que aquella fórmula purament negativa no podia plaure o almenys, no podia satisfer ningú; per això aviat arribaren a la 3.ª *fórmula de*

Sírmium en la qual, tot i sacrificant la fórmula ja clàssica i dogmàtica d'ὁμοούσιος, prenen l'ὁμοιούσιος i s'hi aturen. Aquesta nova fórmula podia plaure, només, als semi-arrians; però ells amb ells encara no s'avenien i per això s'arribà aviat a una nova *4.ª fórmula de Sírmium* que es fa més general i per tant encara més vaga i imprecisa, rebutjant el mot οὐσία i afirmant només *la semblança en tot* del Fill amb el Pare. "Quant al mot οὐσία, diuen, emprat ingènuament pels Pares, per tal com ha estat mal comprès pels fidels i que els ha escandalitzat i que, d'altra banda, no es troba pas en les Escriptures, s'és decidit deixar-lo al marge i que d'ací endavant no se'n faci més qüestió a propòsit de Déu... mes nosaltres al Fill li diem *en tot semblant al Pare*".

I aqueixa folla desorientació del racionalisme recalcitrantment herètic, encara anava provocant noves assemblees amb noves fórmules i símbols. En el concili de Rímini (359), en la seva darrera fase, i sota la trista pressió laïcista de l'emperador, la majoria de prelats, encara que de mala gana, arribaren a signar una nova fórmula on es diu que "el Fill és *semblant, segons les Escriptures,* al Pare", substituint per la frase imprecisa *segons les Escriptures* el semblant *en tot* de la fórmula anterior.

I el mateix any, en altre concili celebrat a Selèucia encara amplificaren més la imprecisió emprant la magra fórmula de *semblant* i prou, sense afegiments, condemnant, en canvi, igualment el radicalisme arrià i la seva fórmula ἀνόμοιος i el radicalisme ortodox amb la seva fórmula Nicena d'ὁμοούσιος. Aquell racionalisme era, com ha estat sempre, una misèria!

I no pot ésser més significatiu que mentre les fórmules doctrinals dels heretges s'anaven fent més vacil·lants i variables, en canvi les ortodoxes es mantenien fermes, i anaven guanyant de precisió i resolta netedat. Així, quan ja començava d'haver passat la torbonada arriana, el concili d'Alexandria del qual es diu la hipèrbole que retornà al món l'ortodòxia, fou el que precisà ja el sentit dels mots οὐσία, ὑπόστασις i πρόσωπα, la divinitat de l'Esperit Sant i l'Encarnació. I mentre en el concili d'Antioquia del 363 els semi-arrians feien tota mena d'equilibris i salvetats per tal de poder anar retornant cap a l'ortodòxia de Nicea, sempre fermament vindicada per Sant Atanasi, el Concili II Ecumènic de Constantinoble, en 381, tot i confirmant la fe de Nicea, car la veritat ni dogmàtica ni filosòfica no canvia, féu una dissertació ben detallada i precisa de la doctrina de la Trinitat. En la carta que l'any següent el concili envià al Papa es llegeix: "S'ha de creure que la divinitat, el poder, la substància οὐσία, és única en el Pare, en el Fill i en l'Esperit Sant; igual glòria, coeternal dominació en les tres perfectes hipòstasis o bé tres perfectes persones, ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις (18).

(18) V. X. Le Bachelet, *Arrianisme* (*Dictionnaire de Théologie Catholique*).

LA INTROMISSIÓ DEL PODER CIVIL

I ara hem de fer un altre examen, per lleuger que sigui, d'un altre aspecte del racionalisme en la gran controvèrsia de Nicea, per cert d'una capital importància i transcendència, i és el laïcisme, o sia la intervenció i la pressió sovint brutal del poder civil de l'emperador o dels seus delegats en matèries en les quals no tenien cap competència ni jurisdicció. I s'hi ficaven ja fos per llur pròpia iniciativa, ja fos, i és més trist encara, per haver-hi acudit els heretges qui, o no sabien distingir entre l'autoritat eclesiàstica i la civil, o tement i veient que la de l'Església els era desfavorable i contrària, acudien a l'Emperador, s'hi sotmetien i es valien del seu poder per a oprimir els ortodoxos. Daven al Cèsar ço que és de Déu.

Aqueixes intromissions i submissions laïcistes que tant de dany han causat a l'Església en tot el decurs de la seva història comencen precisament amb l'emperador Constantí i les continuaren i augmentaren tots els successors seus durant la gran controvèrsia nicena. S'ha de tenir en compte, però, que ell encara no era cristià i que la seva cultura filosòfico-telògica era ben migradeta i no es feia pas càrrec, ni poc ni molt, de la importància transcendental de la controvèrsia. Massa que ho demostra la carta que abans de convocar el Concili envià a Alexandre d'Alexandria i a Arrius per mediació del gran Osius de Còrdova.

Aqueixa carta no està absolutament autentificada; no obstant, és unànimement atribuïda, i amb fonament, a Constantí, i per això cal veure'n almenys un fragment per tal com és de significativa. Adreçant-se als polemistes els diu: neque enim de summo in Sacris Litteris praecepto vobis ansa ad digladiandum oblata est; neque novus ullus de Religione divina introductos est error. Sed unam eamdemque de Fide tenetis sententiam ita ut facile possitis ad ipsum communionis sensum venire. Nam non est consentaneum ut propter vestram imprudentem de adeo parvis exiguisque rebus mutuo concertationem, tanta populi multitudo ad dissentionem rapiatur; imo vero, non modo non est consentaneum, sed ommino nefas esse existimatur. Verum ut rem breviter exemplo quodam animis vestris mecum recognoscatis, dicam. Non vos praeterit opinor, philosophos ipsos unius quidem disciplinae proffessione omnes inter se consentire; sepe tamea in aliqua parte opinionum quas asseveratione affirmant, discrepare solere; qui licet disciplinae causa quam quisque illorum tuetur dissentiant, tamen ob professionem qua conspirare videntur denuo inter ipsos in gratiam redeunt. Quod si ita res se habet, quid est quod non sit multo convenientius ut qui famuli praepontis Dei constituti sumus propter ipsum religionis institum quod profitemur consentientibus animis inter nos ipsos concordemus?" I diu més enllà: "Levem et inanem verborum contentionem de rebus tam exiguis minimeque necessariis... Popularia quidem sunt ista et puerili inscitiae magis quam sacerdotum et prudentium homi-

num congruentia... quoniam nullam rem gravem in nostrae religionis quasi ambitu comprehensam attingit, non est cur distinctionem aliquam animorum aut discordiam in vobis pariat. Atque haec dico non ut cogam vos in hac levicula et stulta quaestione."

Un hom s'hi queda desconcertat i esmaperdut en llegir aquestes coses. I mirant els discursos i les altres cartes de Constantí, bo i destriant-ne ço que es veu més que no és autèntic i fixant-se en tota la seva actuació, s'ha d'anar reconeixent que ell s'ho mirava des d'un punt de vista purament laïcista, com un afer polític en el qual ell cercava la pau i tranquillitat del seu Imperi i el benestar de la seva imperial persona, en obsequi de la qual ell mateix demana que es deixin de nicieses. I es tractava, no res menys, que d'ésser o no ésser el cristianisme!

Així es comprenen les variacions i àdhuc les contradiccions de la seva actitud. Quina diferència amb la fermesa i constància incommovibles d'Atanasi! A Constantí i als seus successors laïcistes, ço que els convenia i volien, era que s'imposés la pau, i per tant, una sola fórmula religiosa; fos la que fos. Per tal que aqueixes fórmules de conveniència siguin viables cal que siguin com més amples millor i per això cercaven les més imprecises, com esdevingué en 359 en els Concilis simultanis de Rímini, on eren els occidentals i de Selèucia, on se n'anaren els orientals, convocats tots per Constanci, i qui, amb un monstruós despotisme religiós, ja havia començat de fer la convocatòria, i l'assemblea, prescindint completament i expressament del Papa, com si l'emperador fos alhora l'autoritat suprema de l'Església. Acaci de Cesarea, qui es conduïa més com a cortesà que no com a bisbe, es posà d'acord amb Constanci i es valgué d'ell per a imposar forçosament la fórmula més imprecisa de totes, la de *semblant*, condemnant alhora l'arrianisme, el semi-arrianisme i l'ortodòxia. Fou relativament fàcil, als nous heretges del laïcisme, de forçar els orientals a subscriure la migrada fórmula; no tant, però, als occidentals de Rímini, qui en la primera fase del concili es comportaren com a perfectes ortodoxos nicens. Mes l'emperador amb els acacians, que podríem dir-ne el *partit idoni*, per mitjà de legats i del prefecte del *poder civil*, obliguen amb penes severíssimes a subscriure la fórmula que llavors ja podia dir-se'n laica. La majoria, a fi de comptes, hi arriba tristament a caure. S'ha de reconèixer, però, que la fórmula i tot el que fou subscrit, en si mateix, no és pas herètic i, per tant, és una pura hipèrbole la cèlebre frase de Sant Jeroni: "Ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est."

L'emperador i la seva política i els acacians laïcitzants triomfaren... *políticament*. I tal com acostumen a ésser les victòries del poder civil contra l'esperit, es tacaren de molta sang, i es voltaren de runes.

A Valentinià plaïen més les fórmules radicalment arrianes i amb el seu estol corresponent de bisbes tristament laïcitzants s'emprengué la persecució dels qui abans havien triomfat.

Valens, però, retornà a *doctrina imperial* la fórmula ***homeena***, és a dir senzillament *semblant*, i recomençà una altra persecució sagnanta contra tots els qui no pensaven com l'emperador manava.

Era natural, però, que aquestes doctrines religioses que s'imposaven pel poder imperial en mancar-los aquest sosteniment havien d'aterrar-se. Per això Gracià i Teodosi, essent ortodoxos, l'empenta que donaren contra l'arrianisme fou decisiva i mortal.

El cèlebre edicte de Tessalònica, de 380, manant universalment "d'acceptar la fe ensenyada pel *Bisbe Damas, de Roma* i Pere d'Alexandria i confessar la divinitat del Pare, Fill i l'Esperit Sant", té tot un altre caràcter que no pas els decrets laïcistes i racionalistes dels seus antecessors, car ací l'emperador no es fa pas jutge ni definidor d'una doctrina i no es tracta tampoc d'una doctrina arbitrària, sinó que fa reconèixer la doctrina revelada per Déu, autentificada per l'Església citant explícitament el seu Cap Suprem, el Bisbe de Roma. Aquesta doctrina visqué i hauria viscut sempre, tal com ja hi viu, sense l'ajut dels emperadors i a desgrat de totes les persecucions, com en són prova els màrtirs i com en fou prova el gran Sant Atanasi. En canvi, quan l'emperador Teodosi en el concili de Constantinoble esquinçava les fórmules escrites més o menys arrianes d'alguns Pares d'aquell Concili Ecumènic II, els ortodoxos podien dir amb tota raó que l'heretgia que havia crescut als braços del poder imperial, ara en aquells mateixos braços moria d'ofegament.

LA FE PRIMITIVA I INVARIABLE EN LA TRINITAT

Davant aqueixes controvèrsies i després d'haver vist l'origen racionalista de l'arrianisme hom podria preguntar-se quin és, doncs, l'origen de les veritats dogmàticament definides a Nicea, car els protestants en general i els criticistes incrèduls pretenen que els ortodoxos, talment com els arrians, han pres tota llur doctrina de la filosofia greco-judaica, i la diferència fóra només que mentre els arrians servaven el caràcter racionalista, els ortodoxos hi imprimien un segell més fixe, més dogmatista. Les veritats dogmàtiques de Nicea procedeixen directament i substancialment de la Revelació i es demostra de dues maneres: examinant les mateixes fonts de la Revelació i en segon lloc per les diferències essencials que, sota la semblança dels mots, es veuen entre el Nou Testament i la Tradició eclesiàstica, d'una banda, i les retretes especulacions greco-judaiques, d'una altra.

El P. J. Lebreton (19) fa notar i demostra d'una manera lluminosa que la teologia antenicena no és únicament ço que expressen els apologistes i els helle-

(19) *La Théologie de la Trinité d'après St. Ignace d'Antioche* en *Recherches de Science religieuse* (abril 1925).

nitzants, els quals no sempre beuen en una font ben pura. La veritable fe s'ha d'anar a pouar, principalment, en el Nou Testament, en la Tradició cristiana, en la interpretació i professió oficial de l'Església, i això es troba en la litúrgia, en la pregària, en les declaracions i actes dels màrtirs, en el culte, en l'adoració de Jesucrist; i tot això demostra d'una manera més pura i més viva que no pas les controvèrsies racionals, com la fe de l'Església era trinitària en la Unitat divina i reconeixia i adorava com a vertader Déu, Nostre Senyor Jesucrist.

Demés, també fa notar Hefele (20) que l'Església des del seu origen professà sempre com a veritats divinament inspirades dos punts relatius al Λόγος i a la seva relació amb Déu el Pare; d'una banda la seva divinitat com el Pare i d'altra banda la seva distinció real i personal. El que els mancava era l'expressió o designació racional d'aqueixa unitat i de la Trinitat. I diem Trinitat encara que aci no es parli de l'Esperit Sant per tal com tot el que es deia del Fill, de si era o no subordinat al Pare, amb molta més raó també ja s'entenia de l'Esperit Sant, qui en tot cas seria o no subordinat al Pare i al Fill, i per tant, com per un conveni tàcit, parlaven només, llavors, del Pare i del Fill. I, demés, era el Fill el Λόγος el qui aparentava tenir una gran connexió amb la filosofia greco-judaica.

No cal retreure els nombrosos textos evangèlics on el mateix Jesucrist s'anomena Fill de Déu Pare, igual a Ell, etc. Si Jesucrist, doncs, no fos a més d'home veritablement Déu, aquells textos no foren altra cosa que ridícules falsedats i posarien la sagrada persona de Jesucrist en una situació no solament indigna de Déu sinó de qualsevol persona humana, com també no s'explicaria l'heroisme dels màrtirs ni la santedat de vida dels cristians, qui sempre l'adoraren d'una manera ben altrament distinta que els pagans als emperadors, comparació que algú ha volgut establir.

El text més famós que prova la divinitat del Fill i la seva Encarnació és el celebèrrim pròleg de l'Evangeli del deixeble predilecte de Jesús. Mes per tal com s'hi veuen algunes fortes semblances amb la ideologia de Filon, alguns han arribat a pretendre que tot el dogma de la divinitat del Fill era una transposició o una aplicació a Jesucrist de les especulacions merament racionalistes greco-judaiques. El P. Lebreton en la seva interessantíssima obra ja citada (21) fa un coteig complet i decisiu entre Filon i Sant Joan, del qual el millor serà donar-ne un breu i esquemàtic extracte:

CONCORDÀNCIES DE MOTS I DIVERGÈNCIES DE SENTITS

El Λόγος. El mot és més alexandrí que judaic i puix que era comú entre els teòlegs i intellectuals de l'època, res no té d'estrany que sia emprat per Filon

(20) *Histoire des Conciles,* l. II, c. 1, 18, trad. de Leclerck.
(21) *Les origines du dogme de la Trinité,* nota 9.

i per Sant Joan. El sentit, però, és del tot divers; per Filon significa d'una manera especial un pensament o bé una *idea* de Déu; per Sant Joan, en canvi, significa millor la *paraula* de Déu, i això ja és més conforme a la tradició bíblica, al llibre de la Saviduria que a l'especulació hel·lènica.

Λόγος *fill de Déu.* Per Filon és una filiació d'ordre cosmològic. És que l'Univers té Déu per Pare i per consegüent el Λόγος també, afegint que té la saviduria per mare... Per Sant Joan, en canvi, és Fill *Únic* i ben altrament que les creatures de l'Univers.

Λόγος *revelador.* Per Filon és un revelador imperfecte, ombra de Déu. Per Sant Joan, en canvi, és revelador perfecte: "Qui em veu a mi veu el meu Pare"...

Λόγος *creador.* Per Filon és un senzill instrument, un lloctinent qui secunda Déu, el segell que Déu imprimeix en les seves obres. Per Sant Joan és creador directament i té la mateixa acció del Pare.

Λόγος *mitjancer.* Per Filon és un intermediari entre Déu i el món per privilegi obtingut. Per Sant Joan, en canvi, és mitjancer per tal com és Déu i home tot alhora.

Λόγος *diví.* Filon l'anomena Déu en tres passatges; però és degut al context de la frase i ell mateix ho declara un *abús de llenguatge* tot i remarcant la seva inferioritat i la distància respecte Déu. La no divinitat del Λόγος és, d'altra banda, la clau de tota la filosofia religiosa de Filon, car Déu no pot crear la matèria: és inassequible, inefable. Cal, doncs, un Λόγος *inferior* a Déu. En canvi, per Sant Joan, és Déu, i amb quina plenitud de frase i de fe que ho confessa! És tan essencial en la teologia joànica la divinitat perfecta del Λόγος com la seva inferioritat en la de Filon.

Λόγος *personal.* Per Filon no és més que una força, idea, ésser metafísic abstracte; mai una persona. Per Sant Joan, en canvi, és una persona ben designada que s'encarnà, visqué i morí.

De cara a aquest paral·lel cal fer-hi, doncs, dues observacions: primerament, que pot haver-hi hagut algunes influències de fraseologia de Filon en Sant Joan. Però, en segon lloc, el sentit és completament i essencialment divers, i si es pren en conjunt la doctrina de l'un i de l'altre, la concordància de certes frases isolades, que eren patrimoni del llenguatge culte d'aquell temps, no té cap importància. Filon fa, per últim, una especulació arbitrària i racionalista i Sant Joan reconta *un fet* tal com és i on el raciocini, la filosofia humana no fa res sinó conformar-s'hi. Sant Joan, doncs, no ho treia ni podia treure-ho d'altra font que de l'autoritat reveladora de Jesucrist, vestint-ho, però, amb el llenguatge comú, que era el greco-judaic. Així mateix resulta de l'examen comparatiu entre la doctrina de les Cartes de Sant Pau i la de Filon. Farem ací també un petit extret del paral·lel del P. Lebreton (22).

(22) *Op. cit.* nota 9.

On principalment es nota la influència filoniana és en la Carta als Hebreus; talment, que hi ha qui diu que sembla que la carta fou redactada per un filonia convertit al cristianisme, amb el benentès, però, que la carta es pot i *es deu* reconèixer com a *paulina,* això és, que conté la doctrina inspirada a Sant Pau. La relació entre filonisme i cristianisme l'expressa Menegoz bo i dient que al filonià per a esdevenir cristià li calia una conversió ben radical, mes una volta convertit i després, per tant, d'haver acceptat la doctrina de l'Encarnació — de la qual, per altra banda, el filonisme no en té cap idea — podia, llavors, molt bé anar aplicant a Jesucrist tots els atributs del Λόγος filonià, canviant, però — com qui no diu res! — tot el contingut, tot el significat de les expressions.

El nom de Λόγος. És curiós que en tota la Carta als Hebreus mai no s'hi dóna a Jesucrist el nom mateix de Λόγος; només se li apliquen els atributs amb les diferències essencials següents:

Λόγος πρωτότοκος, és a dir, *primer nat* de Déu. Així l'anomena Filon, però en sentit *cosmològic,* com si digués: la primera creatura qui *ordena* les altres... Per la Carta als Hebreus és Fill qui també és Déu i *creador* del món. Fins li dóna amb preferència el nom de πρωτόγονος, és a dir, primogènit, en sentit d'*unigènit.* Els jueus ja deien també que el *Messias* seria Fill de Déu; mes era en el sentit en què també ho deien del poble d'Israel. El cristianisme supera, doncs, essencialment tant la concepció hel·lènica com la judaica.

Cap dels àngels. Així l'anomenen Filon i la Carta als Hebreus; mes per Filon és també un àngel i tots ells abstraccions impersonals; mentre que per la Carta als Hebreus és llur superior personal i d'altra naturalesa.

Exemplar i imatge de Déu. Es troba així mateix en l'un i l'altre; bé que per Filon és una imatge *degradada* i tal com ho són més o menys totes les coses del món, i per la Carta als Hebreus és una imatge igual a Déu i personal; no pas *símbol,* com per Filon i els alexandrins.

Creador. Així mateix els és comú. Mes per Filon, com ja s'és dit, és un *instrument inferior a Déu* qui per si mateix no pot pas ésser-ne. Per la Carta, en canvi, el Fill, Jesucrist, és creador com a causa principal i plenament Déu com el Pare.

Gran Sacerdot. També ho diuen l'un i l'altre; mes, per Filon és un pobre simbolisme indicant que el Λόγος, tant el diví com l'humà, representen en el món el paper de Gran Sacerdot... Mentre que per Sant Pau Jesucrist és estrictament el Gran Sacerdot en funcions de Salvador i Redemptor. La diferència és immensa i essencial.

El mateix caldria dir d'altres textos de Sant Pau com, per exemple, de la Carta als Colossenses, I, 15, etc.; mes on Sant Pau, d'una volada d'inspiració, es posa als cims més alts de la revelació cristològica és en el tan cèlebre text de la *Carta als Filipenses,* II, 5-11, del qual diu el P. Prat (23): "Un hom

(23) *Théologie de Saint Paul,* p. 439.

queda estupefacte de trobar aquesta doctrina sublim indicada, com per digressió, dins un passatge parenètic sense cap segona intenció de controvèrsia, com si es tractés d'un dogma vulgar ja de molt temps conegut i cregut de tots i que ja n'hi ha prou en recordar-lo per a fer-ne la base d'una exhortació moral; fet desconcertant, veritablement, i ben inexplicable si no se suposa que la preexistència de Crist i la unió en la seva Persona de la humanitat i de la divinitat feien part de la catequesi apostòlica i pertanyien a aquells articles elementals que cap cristià no havia d'ignorar".

El mateix podria dir-se d'algunes altres influències de llenguatge *alexandrí* en les cartes de Sant Pau i que segurament procedeixen de les seves relacions i tracte amb Apollus, exegeta alexandrí, qui arribà a ésser cap de colla dels primerencs cristians, com ho testimonia el mateix Sant Pau (24). Demés, els jueus alexandrins eren tan influents i nombrosos a Jerusalem que fins hi tenien una sinagoga.

CONCLUSIONS

Heus ací, doncs, com a conclusió d'aquest article, com la gran controvèrsia nicena fou una topada violentíssima entre la fe ortodoxa i el racionalisme herètic; d'una banda, doncs, la fe revelada i aplicada a un fet concret i històric: l'Encarnació. Per tant, l'explicació, la filosofia que se'n deriva no és pas un fruit de l'especulació arbitrària o espontània, sinó que ha de conformar-se amb la Revelació i els fets tal com són i no tal com un hom pensi o vulgui. I aquest conformisme necessari no és pas una abdicació ni un afebliment del raciocini ni de la filosofia. El conformar-se a la veritat objectiva és una perfecció, encara que es faci per autoritat si aqueixa és la de Déu.

D'altra banda hi topava, dèiem, el racionalisme greco-judaic, infidel, amb tots els seus matisos religiosos. Podia fer certament una teodicea i àdhuc una moral merament naturalistes, però no informar uns dogmes sobrenaturals.

Les deficiències, no res menys, eren en tots: els ortodoxos posseïen la fe, però no sabien expressar-la; els racionalistes s'aferraven al raciocini, però els mancava la fe. I la raó és impotent per a descobrir o explicar uns fets que *naturalment* són *sobrenaturals*.

Hi havia, doncs, un defecte comú de filosofia. Als ortodoxos els en mancava per a la indicació, expressió i vindicació racional de la fe, i als heteredoxos els mancaven les noves bases i els nous horitzons amb què la Fe enlaira i ennobleix la Filosofia.

Veus ací, doncs, un cas ben típic del natural i mutual complement entre la Fe i la Raó en qüestions religioses.

(24) Fets, VIII, 24...

ESTUDIS SOBRE EL CONCILI DE NICEA

DAS ERSTE ALLGEMEINE KONZIL ZU NICAEA 325 UND SEINE BEDEUTUNG. ZUR SECHSZEHNHUNDERTJAEHRIGEN GEDAECHTNISFEIER, PEL DR. KARL BIHLMEYER, PROFESSOR DE TEOLOGIA EN LA UNIVERSITAT DE TÜBINGEN

Wir stehen unter dem starken Eindruck der "Weltkonferenz für praktisches Christentum", die im August 1925 zu Stockholm getagt hat. Es ist wahrhatig nichts Kleines und Unbedeutendes, den in Glauben und Verfassung so gespaltenen Protestantismus wenigstens auf ethischem Boden zu einigen und in Anwesenheit seiner Vertreter aus allen fünf Weltteilen gemeinsan zu beraten, wie die hohen sittlichen Ideale des Christentums in Staat und Politik, Erziehung und Kultur, Industrie und Wirtschaft wieder wirksamer zur Geltung gebracht werden können. Wir Katholiken begleiten diese Bestrebungen mit warmer Sympathie und Brudergefühlen, denn sie sind wenigstens *ein*, wenn auch noch so ferner Schritt zur Verwirklichung der *Una* Sancta Ecclesia, nach der jedes Christenherz sich sehnt. Das protestantische Bewusstsein mag es mit Genugtuung buchen — die Stockholmer Schlussbotschaft an die Christenheit bringt es auch deutlich zum Ausdruck —, dass die Konferenz das erste protestantische Weltkonzil seit der Reformation darstellt und dass der vor kurzem noch utopische Gedanke eines internationalen Corpus Evangelicorum, die Idee einer "evangelischen Katholizität", wie sich Erzsbischof Söderblom von Stockholm, der Spiritus rector der Versammlung ausdrückt, auf dem Marsche ist. Durch die Teilnahme der orthodoxen orientalischen Kirchen, um die sich ja England seit einiger Zeit so angelegentlich bemüht, ist die Versammlung noch bedeutungs- und glanzvoller geworden, sie repräsentiert, rein numerisch genommen, tatsächlich etwas mehr als die Hälfte der gesamten Christenheit. Und dennoch war es kein ökumenisches Konzil im vollen Sinn des Wortes, denn es fehlte die grösste, universalste, geschlossenste christliche Kirche, die Catholica kat'exochen, die weltumspannende, wie sie sich seit dem Märtyrer-Bischof Ignatius von Antiochien (Ep. ad Smyrn. 8, 2), also seit mehr als 1800 Jahren mit Recht nennt, deren Mutterschaft keine der bestehenden christlichen Kirchen ableugnen kann. Die Gründe, warum sie auf der Stockholmer Konferenz nicht vertreten war,

sind hier nicht zu erörtern, sie waren sicher schwerwiegende. Wirklich allgemeine Konzilien gab es im ersten Jahrtausend, in der Zeit der einigen, ungeteilten Christenheit. Es ist ein merkwürdiges Zusammentreffen, dass gerade 1600 Jahre vor der protestantischen Weltkonferenz, im Jahre 325 das erste allgemeine Konzil in der kleinasiatischen Stadt Nicäa abgehalten wurde, eines der wenigen kirchengeschichtlichen Daten, die auch dem gebildeten Laien geläufig zu sein pflegen. Der Schatten von Nicäa ist protestantischerseits in Vorbereitungsartikeln auf die Weltkonferenz und zu Stockholm selbst wiederholt beschworen worden. Umsomehr hat die katholische Kirche Grund, sich dieses ersten allgemeinen Konzils dankbar zu erinnern, denn es ist *ihr* Konzil, einer der grossen Marksteine ihrer Entwicklung, ein Leuchtturm, der seinen segenspendenden Strahl durch das Dunkel der Zeiten uns heute noch zusendet. Mochte die Christenheit im Jahre 325 auch höchstens 4 bis 5 Millionen Bekenner zählen und die Grenzen des römischen Reiches noch kaum überschreiten, es war doch eine grossartige Manifestation der vor kurzem noch vom römischen Staat erbarmungslos verfolgten, nun aber siegreichen und anerkannten Kirche, ihrer Einheit, Geschlossenheit und weltüberwindenden glaubenskraft. Die Tragweite der zu Nicäa getroffenen Entscheidung ist gar nicht überschätzen.

Die Aufgabe der folgenden Ausführungen sehe ich darin, in knappen Zügen ein Bild des Konzils, seiner Vorgeschichte, seines Verlaufes und seiner Bedeutung nach dem heutigen Stande der Kirchengeschichtswissenschaft zu entwerfen. Die Polemik, zu der angesichts der widerstreitenden Ansichten über manche Einzelpunkte und der sehr einseitigen Behandlung des Themas durch Profanhistoriker wie Otto Seeck und Eduard Schwartz reichlich Gelegenheit wäre, soll möglichst zurücktreten, der positiven geschichtlichen Darlegung ihr volles Recht zukommen. Es wird freilich ohne Auffindung neuer Dokumente kaum möglich sein, auf diesem vielbeackerten Felde der Forschung neue Furchen zu ziehen; aber dennoch lohnt es sich der Mühe, das bekannte Material wieder einmal durchzuarbeiten und die Probleme aufzuzeigen, die noch der Lösung harren. Das sei zum vornherein betont: bei der Mangelhaftigkeit der Quellen bleibt des Problematischen genug übrig und es wird auch der feinsten Kombinationskunst nicht gelingen, alle Lücken unseres Wissens mit Sicherheit auszufüllen; mehr als einmal wird man sich der Grenzen des geschichtlichen Erkennens lebendig bewusst. Amtliche Akten und Protokolle des Konzils hat es wahrscheinlich nicht gegeben, und wenn je, so sind sie verloren gegangen; dass auch zu Nicäa, wie nachweislich bei späteren Konzilien, die Verhandlungen stenographisch aufgenommen wurden, wie Alfred Wikenhauser meint, lässt sich nicht beweisen. Erhalten sind an offiziellen Dokumenten nur das Glaubensbekenntnis, die 20 Disziplinarcanones und das Synodalschreiben an die ägyptischen und libyschen Bischöfe, ferner die Listen der Teilnehmer in sechs Sprachen, die aber in der überlieferten Form nicht Kopien eines Originalprotokolls darstellen.

sondern erst am Ende des 4. Jahrhunderts nach geographischer Ordnung redigiert sind. Im übrigen ist man auf die kargen Berichte in den Schriften des Eusebius von Cäsarea und Athanasius — beide sind Teilnehmer am Konzil selbst — und bei den alten Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Philostorgius (dieser ein rabiater Arianer) und Gelasius von Cyzikus angewiesen, die ihren Wert namentlich durch die eingelegten Aktenstücke erhalten; zu ihrer Kritik sind gute Ansätze gemacht, aber manches bleibt noch zu tun übrig. Die Darstellung des Gelasius von ca. 475, früher gewöhnlich als Acta oder Historia Concilii Nicaeni bezeichnet, seit 1918 erstmals in einer vollständigen und kritischen Ausgabe von Gerhard Löschcke und Margret Heinemann vorliegend, ist nichts anderes als eine Kirchengeschichte des Orients zur Zeit Konstantins, aber leider in der Hauptsache nur eine kritiklose Kompilation, die ungescheut törichte Fabeln neben unersetzliche Dokumente rückt.

Konstantin der Grosse gewährte der vorher so grausam verfolgten Kirche zusammen mit Licinius im Jahre 313 volle Freiheit und Gleichberechtigung mit den heidnischen Kulten. Es war eine Tat erleuchteter staatsmännischer Weisheit und innerer Zuneigung zur Religion des Kreuzes. Die aufklärerische, namentlich von Jakob *Burckhardt* vertretene These, dass der grosse Kaiser "ganz wesentlich unreligiös", ein "mörderischer Egoist" und "Fatalist" gewesen sei, darf heute so ziemlich als abgetan gelten; auch in der abgeschwächten Form, wie sie noch jüngst von Ed. *Schwartz* vertreten wurde, hat sie wenig Gegenliebe gefunden. Tatsächlich verbanden sich politische Berechnung und religiöse Ueberzeugung in dem genialen Manne in einem nicht genauer zu bestimmenden Masse; anders sind seine Worte und Handlungen gar nicht zu verstehen. Er war entschlossen, sich der christlichen Kirche, deren unbesiegbare Lebenskraft er in der Verfolgung kennen gelernt hatte, als der besten Stütze des Staates zu bedienen; sie sollte das Einheitsband, der Zement sein, der die auseinanderstrebenden Teile des Riesenreiches von neuem und fester als bisher band. Dass er die Kirche mehr oder weniger beherrschte und ungescheut in ihre innerste Lebenssphäre eingriff, dass er sich im Kreise seiner Bischöfe als "von Gott bestellten Bischof für die auswärtigen Angelegenheiten" (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, Eusebius, Vita Const. IV, 24) bezeichnete — der Schmeichler Eusebius (l. c. I, 44) nennt ihn sogar "eine Art von Universalbischof" (τις κοινὸς ἐπίσκοπος) —, so war das die unerfreuliche Kehrseite der neuen Ordnung der Dinge, entsprach aber dem herkömmlichen Verhältnis von Staat und Religion, wie es von jeher im römischen Reiche bestanden hatte, und der ganzen Mentalität Konstantins. Der Cäsaropapismus war im Anmarsch und die Kirche, vom Kaiser mit Wohltaten überhäuft, wusste ihm keinen genügenden Widerstand entgegenzusetzen. Als Konstantin 323 seinen Mitregenten Licinius besiegt hatte und Alleinherrscher des ganzen Reiches geworden war, trat er noch freier und offener als bisher als Protektor des Christentums auf. Leider musste er aber die peinliche Erfahrung machen, dass die Kirche,

mit der er seinen Bund geschlossen hatte, nicht mehr die imponierende Einheit und Geschlossenheit besass, mit der er als Staatsmann in erster Linie rechnete. Zu dem schon länger tobenden Donatistenstreit in Afrika und zu dem lokalen Schisma des Bischofs Melitius von Lykopolis in Aegypten war, von Alexandrien ausgehend, vor kurzem ein neuer weit gefährlicherer Sturm gekommen, der im christlichen Orient einen ungeheuren Brand entfachte und in seinen Folgen noch ganz unabsehbar war, der arianische Glaubenskampf. Er ist weit mehr als ein einzelner Lehrstreit, er ist *der* innerkirchliche Kampf des 4. Jahrhunderts.

Arius, Presbyter an der Baukaliskirche zu Alexandrien mit ziemlich selbständigem Wirkungskreis, bereits in vorgerücktem Alter stehend, ein gewandter Prediger und angesehener Aszet mit einer guten Dosis von Selbstgefälligkeit und einem Stich ins Fanatische, geriet um das Jahr 318 oder bald darnach wegen seiner radikalen Aufstellungen über die zweite göttliche Person, die er auch in Predigten, Briefen, Liedern und später in einer eigenen Schrift unter dem Titel Thaleia (Gastmahl) in die Oeffentlichkeit brachte, mit seinem Bischof Alexander in schweren Konflikt. Er leugnete die Ewigkeit und das Ausgottsein des Logos; er sei ein Geschöpf des Vaters, aus dem Nichts geschaffen, damit er ihm bei der Erschaffung der übrigen Kreaturen als Werkzeug diene; denn der höchste Gott tritt nach neuplatonischer Auffassung in keine direkte Beziehung zur Welt, er braucht dazu ein Mittelwesen. Der Logos ist demnach dem Vater wesensfremd, veränderlich und entwicklungsfähig, lediglich dem Willen nach mit ihm vereint und in Voraussicht seiner Verdienste als Sohn angenommen, nur in uneigentlichem, moralischem Sinn Gott, nicht in Wahrheit.

Nicht alles an dieser Lehre war vollkommen neu, wenn sie auch durch pietätlose Rücksichtslosigkeit und Mangel an religiöser Tiefe alle bisherigen Formulierungen der Logoschristologie weit übertraf. 50 Jahre früher hatte Paulus von Samosata, der mächtige Bischof von Antiochien es gewagt, Christus für einen blossen, wenn auch übernatürlich aus der Jungfrau Maria geborenen Menschen zu erklären, in dem eine unpersönliche göttliche Kraft, der Logos oder die Weisheit Gottes gewohnt habe. Er war deshalb von einer Synode zu Antiochien 268 exkommuniziert und abgesetzt worden. Aber es fehlte ihm nicht an Anhängern; noch die Synode von Nicäa hatte sich mit den Paulianen ernstlich zu befassen. Die verhängnisvolle Neigung, den Logos dem Vater zu subordinieren, teils hervorgegangen aus kosmologischem Interesse, teils diktiert von der Sorge, es möchte sonst die Einheit und Monarchie Gottes gefährdet werden, war in der einflussreichen origenistischen Schule des Orients weit verbreitet, während die nüchternen, der übermässigen Spekulation abholden Abendländer mit der biblischen Lehre von der substanziellen Einheit von Vater und Sohn die richtige Mitte zwischen der Scylla des modalistischen und der Charybdis des dynamistischen Monarchianismus innehielten, wie dies namentlich in dem Streit der beiden Dionyse—des Bischofs Dionysius von Alexandrien und des Papstes Dionysius—

um 260 deutlich zum Ausdruck gekommen war. Zur origenistichen Linken, die den Sohn bereits weiter vom Vater abrückte als der grosse Meister, gehörte auch nach glaubwürdigen Nachrichten jener Mann, dem man einen massgebenden Einfluss auf die Bildung der Anschauungen des Arius zuschreiben muss, der berühmte Exeget *Lucian*, der gegen Ausgang des dritten und am Anfang des vierten Jahrhunderts zu Antiochien eine theologische Schule leitete. Zwar ist nach den jüngsten Nachweisen von Loofs dieser Lucian nicht, wie man bisher immer glaubte, identisch mit jenem, der als Gesinnungsgenosse und Nachfolger des Häretikers Paulus während der Amtszeit von drei katholischen Bischöfen Antiochiens aus der Kirche ausgeschlossen war, aber es ist doch unbestreitbar, dass er streng subordinatianisch fom Logos lehrte und ihn ein Geschöpf des Vaters nannte, wenn er auch andererseits gegenüber Paulus an seiner persönlichen Praeexistenz festhielt und seine Göttlichkeit betonte. Die einseitig logisch-dialektisch eingestellte Geistesrichtung der Antiochener, mit der sie in das Geheimnis des Glaubens eindrangen und die Bibel erklärten, trug viel bei zu dieser rationalistischen Verflachung des Dogmas. Solange sich diese aber auf den engeren Kreis der Schule beschränkte, machte sie weniger Aufsehen; der heldenmütige Martertod Lucians in der diokletianischen Verfolgung (312) steigerte noch das Ansehen des gefeierten Lehrers und liess eine Kritik seiner theologischen Anschauungen als unpassend erscheinen. Aber bedenklich wurde es, als sie durch seine Schüler, die Syllukianisten, wie sie sich nannten und von denen manche Bischofsstühle in Kleinasien und Syrien erlangten, in die Oeffentlichkeit getragen und Propaganda dafür gemacht wurde. Vor allem durch Arius, der sich selbst rühmt ein Lukianist zu sein und bei seinen alten Studienfreunden sofort Sympathie und Zustimmung für seine Aufstellungen fand. Arius bildete Lucians Lehre konsequent zum System aus, überspitzte sie in radikalen Schlagwörtern und verteidigte sie mit der Hartnäckigkeit, welche den Häretiker charakterisiert, in Wort und Schrift als die wahre biblische Lehre, die allein die Kirche vor dem verhassten Modalismus rette. So brachte er den Stein ins Rollen, der so ungeheure Wirkungen auslöste. Indem er die Gottheit des Logos entschlossen preisgab, gab er auch das Wesen des Christentums auf. Der Arianismus bedeutete im Grunde einen Rückfall in das Heidentum, in seine Mythologie und Heroenverehrung, denn der arianische Logos war doch nur ein Halb- oder Untergott, der zwischen Erde und Himmel schwebt, ein platonisch-stoischer Demiurgos, der den Verkehr zwischen dem ewigen Gott und der Welt vermittelt, höchstens unser moralisches Vorbild sein kann, aber nicht der Erlöser von Sünde und Tod. Kein Wunder, dass auch die heutige liberale protestantische Theologie sich in den schärfsten Ausdrücken über diese "jämmerliche", "unbrauchbare", "innerlich haltloseste und dogmatisch wertloseste aller uns in der Dogmengeschichte entgegentretenden Christologien" (Harnack, Loofs, R. Seeberg, H. v. Schubert) ausspricht. Das Glaubensbewusstsein musste aufs heftigste

gegen einen solchen rationalistisch-deitischen Gottes- und Logosbegriff reagieren. Für die Gottheit Christi zeugte die Hl. Schrift, die Frömmigkeit, der Kult, das Blut der Märtyrer; wie musste da der Gedanke, dass drei Jahrhunderte lang in der Kirche ein Geschöpf angebetet worden sei, die Gemüter empören!

Bischof Alexander gab sich alle Mühe, seinen Presbyter, der im Klerus und Volk Alexandriens bereits nicht unerheblichen Anhang gefunden hatte, mit Milde und Versöhnlichkeit eines Besseren zu belehren. Er kennzeichnete dessen Lehre als eine Art von ebionitischem Monarchianismus und betonte dem kirchlichen Glauben entsprechend die Gottheit des Logos und seine ewige Zeugung aus dem Vater, zugleich aber auch seine Verschiedenheit vom Vater als Person, die der Sabellianismus leugnete, festhaltend. Die neuere Forschung hat es mit erfreulicher Klarheit dargetan, dass die jungalexandrinische Schule seit den letzten Jahrzehnten des dritten und am Anfang des vierten Jahrhunderts auf dem besten Wege war, den Subordinatianismus zu überwinden. Wesentlich unter dem Einfluss des Erlösungsgedankens, der ihr aus dem kleinasiatischen Traditionsstrom (Irenäus, Methodius von Olympus) zufloss, und den eben beim Beginn der arianischen Wirren der jugendliche Athanasius in seiner Oratio de incarnatione Verbi klassisch formulierte, verstärke sie die kirchlichen Züge der origenistischen Theologie und näherte sich der abendländisch-römischen Auffassung der Trinitätslehre. Die Affäre der beiden Dionyse hatte in dieser Beziehung klärend und reinigend gewirkt. Mochten ihre Formeln auch vielfach noch unsicher tastend sein, die Neualexandriner, auch Alexander selbst, haben dem Nicänum doch wertvolle Pionierdienste geleistet.

Die wohlgemeinten Versuche des Bischofs, den arianischen Streit im Keime zu ersticken, scheiterten. So wurden denn auf einer grossen alexandrinischen Synode von gegen hundert Bischöfen im Jahre 320 oder 321 (nach andern erst 323) Arius und seine Anhänger im Klerus (5 alexandrinische Presbyter, 6 Diakone und die Bischöfe Sekundus von Ptolemais und Theonas von Marmarica) abgesetzt und aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Alexander verständigte seine bischöflichen Kollegen, auch Papst Silvester, über dieses Vorgehen und ersuchte sie, das Anathema gegen Arius und seine Parteigenossen als "Christusfeinde" zu unterschreiben. Diese hatten sich nach Palästina und Kleinasien geflüchtet und dort bei Männern der origenistischen Linken wie Eusebius von Cäsarea, dem bekannten Kirchenhistoriker, namentlich aber bei den Studienfreunden des Arius von Lucians Schule her, an deren Korpsgeist er appellierte, Unterstützung gefunden. An die Spitze dieser arianisch gesinnten Bischöfe stellte sich der ehrgeizige, weltgewandte Bischof Eusebius von Nikomedien, der bei der Kaiserin Konstantia, Schwester Konstantins und Gemahlin des Licinius, grossen Einfluss besas, übrigens mit Konstantin selbst weitläufig verwandt war. Synoden in Bithynien und Palästina erklärten sich für die gebannten Arianer und suchten ihre Rehabilitierung zu bewirken. Die Aufregung

wuchs; die Spaltung ergriff einen grossen Teil des Orients. Bischof stand gegen Bischof: Nikomedien gegen Alexandrien, Cäsarea gegen Antiochien und Jerusalem. Arius konnte es bereits wagen, nach Alexandrien zurückzukehren; er hatte die schismatischen Melitianer auf seiner Seite, die schon länger mit dem Bischof von Alexandrien überworfen waren, und einen Teil des leicht beweglichen grosstädtischen Publikums, dank seines Ansehens als Aszet und seiner gewinnenden Redegabe auch zahlreiche gottgeweihte Jungfrauen (nach Epiphanius, Haer. 69, 3 deren sogar 700). Es gab Strassenaufläufe und nächtliche Konventikel der Arianer in Alexandrien, die den Bischof schwer beunruhigten, ja es kam soweit, wie Eusebius erzählt (Vita Const. II, 61), dass der Streit über das "heilige Lehrgeheimnis" der Christen auf den heidnischen Theatern verspottet wurde.

Kaiser Konstantin, Herrscher auch über den Osten geworden, konnte kein angelegentlicheres Interesse haben, als möglichst rasch diese fatalen Wirren beigelegt zu sehen, die die Kirche zerfleischten und für seine Einigungspolitik ein so schweres Hemmnis bedeuteten. Mit der gewohnten Energie griff er ein. Da er aber selbst von theologischen Fragen sehr wenig verstand, bediente er sich als Vermittlers des Bischofs *Hosius* (oder eigentlich richtiger Ossius) von Korduba, der schon seit längeren Jahren als Vertrauensmann in kirchlichen Angelegenheiten, modern ausgedrückt als "Kultusreferent" ihm zur Seite stand. Hosius war ein tüchtiger, treukirchlich gesinnter Theologe, schon in hohen Jahren stehend, aber noch kräftig und geistesfrisch. Ihn sandte Konstantin nach Alexandrien, um den Frieden zwischen den streitenden Parteien wiederherzustellen. Er gab ihm ein Schreiben an Bischof Alexander und Arius mit (bei Eusebius, Vita Const. II, 63-72; Batiffol hält es ohne genügenden Grund für unecht), das man nicht anders als politisch bedeutend, aber religiös verständnislos nennen kann. Konstantin stellte sich darin auf einen neutralen Standpunkt. Er bezeichnet den Streit als müssiges Wortgezänke, wie es in den Philosophenschulen üblich sei; man hätte solche Fragen weder aufwerfen noch beantworten sollen. Der Kaiser ermahnt die Kämpfer sich zu versöhnen, da sie doch in der Hauptsache, im "Gesetze Christi", einig seien. "Gebt mir meine heiteren Tage und sorglosen Nächte wieder", so apostrophiert er sie zum Schlusse affektvoll.

Die Mission des Hosius und das kaiserliche Kabinettschreiben blieben erfolglos, wie zu erwarten gewesen war. Dennoch dürfen wir von der Sendung mit ziemlicher Sicherheit *eine* wohltätige Wirkung vermuten, die von grosser Tragweite für die Zukunft werden sollte. Bei den Besprechungen zwischen Hosius und Alexander, die sich anscheinend in Nikomedien fortsetzten, wird die Uebereinstimmung der abendländischen und alexandrinischen Theologie über die Logoslehre zutage getreten sein; ja, es ist anzunehmen, dass man sich damals schon auf Vorschlag des Hosius über das spätere Stichwort des Nicänums "homousios" — Vater und Sohn sind wesenseins —, das bereits vor 60 Jahren in

der Auseinandersetzung der beiden Dionyse als der korrekte Ausdruck des Glaubens anerkannt worden war, geeinigt hat. So war die Entscheidung in dem Hauptpunkte bereits vorbereitet.

Konstantin, durch Hosius über seinen Misserfolg unterrichtet, beschloss nun, durch eine grosse Versammlung der Bischöfe seines Reiches die Streitfrage entscheiden zu lassen. Aug in Aug sollten sie einander gegenüberstehen, in persönlicher Fühlungnahme miteinander bestimmen, was der rechte Glaube sei, und auf diese Weise für seine Einigungspolitik eine tragfähige kirchenrechtliche Grundlage schaffen. Es gab ja auch noch andere wichtige Angelegenheiten zu beraten: das melitianische Schisma, den Osterfeststreit — die Hauptkirchen differierten in der Berechnung des höchsten Festes der Christenheit in peinlicher Weise —, die Behandlung der Novatianer und Paulianer usw. Wohl möglich, dass dem Kaiser die Osterfrage nicht weniger am Herzen lag als der arianische Streit.

Eine Versammlung der Gesamtkirche, eine "ökumenische" Synode, wie schon Athanasius sagt, war etwas völlig Neues, noch nie Dagewesenes. Der Gedanke einer solchen ergab sich einerseits aus dem Bedürfnis des Augenblicks, andererseits mochte er sich dem Kaiser durch die Erinnerung an das Generalkonzil des Abendlandes nahelegen, dass er selbst 314 in Arles zur Beilegung der donatistischen Wirren abgehalten hatte. Damals herrschte Konstantin nur über den Westen, jetzt aber auch über den Osten. Dem das ganze Reich umspannenden Einheitsstaat entsprach das *Reichskonzil.* Dass Konstantin die Bischöfe selbst berief, und zwar wohl ohne besondere Fühlungnahme und Verständigung mit dem Haupte der Bischöfe, dem Papst Silvester zu Rom, hängt mit seiner ganzen Auffassung vom Herrscherberuf und mit der allgemeinen kirchlichen Lage im Altertum zusammen; die Zeitgenossen fanden nichts Auffallendes darin. Wer hätte auch in so aufgeregter Zeit, wo Streit und Kampf die Kirche erfüllte, eine Generalversammlung der Bischöfe zustande bringen können als der Kaiser, dessen Machtgebot schlechthin zwingend war? Die Selbständigkeit der Kirche in Behandlung der Glaubensfrage selbst wollte Konstantin durchaus nicht antasten, das hat er durch sein Verhalten auf der Synode deutlich gezeigt.

Die Versammlung scheint zuerst nach Ancyra in Galatien berufen gewesen zu sein, wie aus einem nur syrisch erhaltenen Briefe des Kaisers, der sie nach Nicäa verlegt, hervorgeht; doch ist seine Echtheit nicht unbestritten. Tatsächlich trat die Versammlung zu *Nicäa* im nördlichen Kleinasien im Frühsommer 325 zusammen. Nicäa war damals eine ansehnliche Handelsstadt — die "goldene" nennt sie sich selbst auf Münzen —, in schöner wechselvoller Landschaft am askanischen See gelegen, von allen Seiten leicht erreichbar, und was für Konstantin besonders wichtig war, nahe bei seiner damaligen Residenz Nikomedien gelegen. Der Kaiser förderte die Reise der berufenen Bischöfe dorthin auf jede

Weise, er stellte ihnen die Staatspost (den cursus publicus) und Reittiere unentgeltlich zur Verfügung, wie er nachher auch in Nicäa die Kosten der Versammlung selbst trug. Die Bischöfe kamen denn auch in Scharen, ungefähr 300 an der Zahl. Die Angaben bei den Alten, selbst bei Teilnehmern des Konzils, schwanken zwischen 250, 270, 300, 318, 320; die erhaltenen Listen — sie sind freilich unvollständig — haben sogar nur rund 220 Unterschriften. Die Zahl 318, schon von Papst Liberius und Hilarius symbolisch auf die 318 Knechte Abrahams, welche Lot befreiten (Gen. 14, 14), gedeutet, wird später stereotyp, ja gleichsam geheiligt; sie ist vielleicht auch nur ein Produkt der beliebten Zahlensymbolik. Unter den Teilnehmern des Konzils sah man hochbetagte Greise und Männer von Jugendfrische, gelehrte Theologen und schlichte wenig gebildete Bischöfe, denen es schwer fallen mochte, den Subtilitäten der theologischen Untersuchungen zu folgen; den hämischen Spott des Arianers Sabinus von Heraklea (bei Sokrates, I, 8) über die Konzilsväter als ἰδιῶται καὶ ἀφελεῖς (imperiti ac simplices übersetzt Valesius) darf man aber auf sich beruhen lassen, obwohl ihn auch Moderne sich zu eigen machten ("nicht lauter Kirchenlichter" sagt Bernoulli); denn es ist doch selbstverständlich, dass man damals nicht von jedem kleinen Land- oder Stadtbischof eine hohe wissenschaftliche Ausbildung verlangen konnte. Der Orient war naturgemäss am stärksten vertreten. Die Inhaber der später sogenannten Patriarchalsitze Alexandrien, Antiochien, Jerusalem fehlten nicht und brachten auch einen Teil ihrer Suffragane mit. Selbst aus Ländern des äussersten Ostens ausserhalb des Kaiserreiches, wie Persien, Grossarmenien, Kaukasus, Krim (von hier ein Gothenbischof namens Theophilus) waren Vertreter des Episkopates eingetroffen, "gottesfürchtige Männer aus jedem Volke, das unter dem Himmel wohnt" (Apostelgesch. 2, 5), wie Eusebius (Vita Const. III, 8) in Erinnerung an das erste Pfingstfest zu Jerusalem sagt. Aus dem lateinischen Abendlande stammten im ganzen sieben Teilnehmer: Hosius, der theologische Beirat und Vertrauensmann Konstantins, Cäcilian von Karthago, drei Bischöfe von Gallien (Die bei Valence?), Kalabrien und Pannonien und zwei römische Presbyter namens Viktor und Vincentius als Legaten des Papstes Silvester, der wie Eusebius (l. c. III, 7) sagt, wegen seines hchen Alters nicht selbst kommen konnte. Was der Synode besonderen Glanz verlieh, war die Anwesenheit einer Reihe von Männern, die an ihrem verstümmelten Leibe noch die Spuren schwerer Verfolgungsleiden trugen, die "Wundmale Christi" sagt Theodoret (I, 7, 3) schön, und von solchen, die im Rufe der Heiligkeit und charismatischer Begabung standen. Niemals vor und nach in der Geschichte der Kirche hat es eine ehrwürdigere Versammlung gegeben als diese. Die Bischöfe waren begleitet von einer "unermesslichen Schar" (so Eusebius l. c. III, 8) von Priestern, Diakonen, Akoluthen und anderen Personen, deren Zahl man auf tausend oder mehr schätzen mag. Keiner unter ihnen hat höheren Ruhm geerntet und grösseres Aufsehen gemacht als der Begleiter, Sekretär, theo-

logische Berater — nach Wikenhauser auch Stenograph — des greisen Bischofs von Alexandrien, der etwa dreissigjährige Diakon *Athanasius,* der spätere Heros des Nicänischen Glaubens und "Vater der Orthodoxie", wie ihn die Byzantiner nennen. Dass er auf dem Konzil eine bedeutende Rolle spielte, das Gewicht seiner theologischen Schulung und unerschütterlichen Glaubensüberzeugung wirksam in die Wagschale warf, zwar nicht bei den Sitzungen selbst, bei denen nur die Bischöfe Wort und Stimme hatten, aber bei den vorbereitenden und nebenhergehenden Beratungen und Debatten, ist trotz Seecks Einsprache nicht zu bezweifeln, denn er selbst bezeugt in seiner Apologie gegen die Arianer 6, dass er zu Nicäa gegen die Irrlehre eifrig gestritten habe. Dass aber an diesen Disputationen auch Laien, insbesondere ein christlicher Philosoph namens Phädon, ja sogar heidnische Philosophen zugunsten des Arius teilgenommen hätten und eingehender Widerlegung durch führende Männer der Synode gewürdigt worden seien, wie Rufinus (I, 3), Sozomenus (I, 18) und namentlich sehr ausführlich Gelasius (II, 12-24) berichten, ist doch wohl eine Fabel, oder höchstens die phantastische Ausschmückung eines von Sokrates (I, 8) berichteten Vorkommnisses, wornach ein Konfessor, ein schlichter ungelehrter Laie, den arianischen Dialektikern gegenüber in ergreifender Weise den wahren Glauben bezeugt habe. Der Dialog mit Phädon ist trotz seiner neuerlichen Verteidigung durch Löschcke und Haase als unecht anzusehen.

Auch Arius, der Urheber des ganzen Streites, war selbst auf der Synode anwesend und hatte Gelegenheit, persönlich und durch seine Anhänger seinen Standpunkt geltend zu machen.

Am 20. Mai 325 begannen die Beratungen der Bischöfe. Bereits am 23. Mai ist Konstantin selbst in Nicäa nachweisbar (Cod. Theod. I, 2, 5). Er eröffnete das Konzil persönlich in einem Saale des Kaiserlichen Palastes unter Beobachtung eines feierlichen Zeremoniells, das sein unentwegter Bewunderer Eusebius wie ein Verzückter beschreibt (Vita Const. III, 12; cf. III, 6). Wie ein Bote Gottes, strahlend im Glanze des Purpurs und Goldes, an majestätischer Würde und Korpergrosse alle überragend sei Konstantin durch die Reihen der Bischöfe, eine wahre "Phalanx Gottes", geschritten und habe sich nicht eher auf seinem goldenen Sessel niedergelassen, bis ihn die Bischöfe selbst durch Winke dazu aufforderten. Nachdem ein Bischof zur Rechten Konstantins, wahrscheinlich Eusebius selbs, ihn im Namen der Versammelten begrüsst, hielt der Kaiser, der damals noch nicht getauft, höchstens Katechumene war, eine lateinische Ansprache an seine "Brüder" und "Mitknechte", die sofort ins Griechische verdolmetscht wurde, und mahnte die Anwesenden eindringlich den verhängnisvollen Zwist beizulegen, Eintracht und Friede in der Kirche wiederherzustellen. Darauf übergab er sofort den Vorsitzenden der Synode (τοῖς προέδροις, Eus. l. c. III, 13) das Wort, folgte aber, inmitten der Konzilsväter sitzend, gewissermassen als Ehrenpräsident mit Aufmerksamkeit den Verhandlungen, dann und wann beru-

higend und begütigend eingreifend, wenn die Wogen der Erregung gar zu stürmisch gingen. Dass Konstantin, obwohl er den theologischen Verhandlungen freie Hand liess, gleichwohl durch seine Persönlichkeit und seinen Einfluss einen starken Einfluss auf den Gang der Dinge ausüben konnte und tatsächlich ausgeübt hat, liegt auf der Hand.

Wer sind nun aber jene Vorsitzenden, denen er die Leitung des Konzils übergab? Wir sind leider über seine Geschäftsordnung nur mangelhaft unterrichtet und vermögen nicht zu sagen, inwieweit die später üblichen Formen schon damals zur Anwendung kamen. Wahrscheinlich hatte jeder Bischof, wie wir dies schon von den Synoden des 3. Jahrhunderts zu Karthago und Rom wissen, sein Votum einzeln abzugeben, woran sich dann eine Diskussion in dialektischer Form anschloss (Eusebius bei Sokrates I, 8 spricht von "Fragen und Antworten"). Das setzt eine geordnete Leitung voraus. Man hat schon an Bischof Alexander von Alexandrien und Eustathius von Antiochien bzw. an beide zusammen als Präsidenten gedacht (Antiochien war damals noch der angesehenste Bischofsitz des Orients), oder an Eusebius von Cäsarea, bzw. an ein vom Kaiser eingesetztes Büro mit wechselndem Vorsitz. Meines Erachtens ist auch heute noch, ohne alle apologetische Voreingenommenheit, die alte Ansicht *Hefeles*, des Geschichtschreibers der Konzilien, als durchaus probabel zu bezeichnen, dass *Hosius* als Kommissär des Kaisers, unterstützt von den beiden römischen Legaten, die Versammlung geleitet habe. Das lässt sich aus seiner Vertrauensstellung zu Konstantin und namentlich aus der Tatsache ableiten, dass Hosius und die zwei römischen Priester in allen erhaltenen Listen der Unterschriften — die bei Sokrates (I, 13) stehende gekürzte Liste stimmt damit überein — gemeinsam an erster Stelle, vor den Bischöfen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem und deren Untergebenen stehen. Auch Athanasius deutet an, dass Hosius zu Nicäa präsidierte, wenn er um 357 in seiner Apologia de fuga sua 5 mit Nachdruck ausruft: "Welche Synode hat Hosius nicht geleitet, indem er durch seine rechte Rede alle überzeugte?" Hosius war aber irgendwie auch an der Stellvertretung des Papstes beteiligt, wie selbst der Berliner Dogmenhistoriker R. Seeberg zugibt. Es ist dies nicht bloss aus der engen Verbindung, in der Hosius mit den päpstlichen Legaten steht, zu folgern, es wird auch zweimal ausdrücklich durch die Kirchengeschichte des Gelasius (II, 5, 3; 12, 1) bezeugt, der hier über Sokrates, den er sonst ausschreibt, hinausgehend aus einer seiner unbekannten Quellen eine glaubwürdige Nachricht reproduziert, deren freie Erfindung ihm, dem Byzantiner des 5. Jahrhunderts, nicht zuzumuten ist.

Naturgemäss nahm die Glaubensfrage den ersten und wichtigsten Platz unter den Verhandlungsgegenständen der Synode ein. Es war eine historische Notwendigkeit, dass man sich über eine allgemein gültige Interpretation des Gemeindesymbols einigte, und es lag wieder im höchsten Interesse des Glaubens, dass dies in der Richtung der kirchlichen Theologie geschah. Die Parteigrup-

pierung, die von vornherein unter den Synodalen hervortrat, ist uns nicht mehr recht durchsichtig. Doch darf man mit Fug, trotz des scharfen Widerspruchs von Seeck, Batiffol und anderen von drei Parteien sprechen: auf der äussersten Linken standen die entschlossenen Arianer, an ihrer Spitze Eusebius von Nikomedien, nach Philostorgius (I, 8 a) und Theodoret (I, 7, 14) alles in allem 22 oder 23 Bischöfe, auf der Rechten die Orthodoxen, vor allen Hosius, Alexander, Eustathius, Makarius von Jerusalem, Marcellus von Ancyra, in der Mitte, an Zahl vielleicht die bedeutendste Gruppe, die schwankenden, unentschiedenen Origenisten, geführt von Eusebius von Cäsarea, mit unklarer Abgrenzung nach rechts und links, den Einflüssen von beiden Seiten zugänglich. Zuerst machten die Arianer einen Vorstoss, ein Beweis, wie sicher sie sich fühlten. Ihr Sprecher Eusebius von Nikomedien legte in ihrem Namen ein Glaubensbekenntnis vor, das die arianische Lehre unverhüllt zum Ausdruck brachte. Es erhob sich ein grosser Entrüstungssturm, man stürzte sich auf Eusebius, entriss ihm das Blatt und zerfetzte es. Nach dieser Niederlage der Arianer trat Eusebius von Cäsarea, der gelehrteste Mann der Synode und Freund des Kaisers, als Vertreter der Mittelpartei in den Vordergrund. Sein Vorgehen war klug und überlegt; er wollte vor allem dem gefürchteten Sabellianismus entgegentreten und versuchte die Rechte der wissenschaftlichen Theologie durch eine Formel zu wahren, mit der sich zur Not auch die arianisch Gesinnten abfinden konnten. So schlug denn Eusebius das für den gegebenen Fall leicht überarbeitete Taufsymbol der Kirche von Cäsarea als Einigungsformel vor, in welcher der Logos mit biblischen Ausdrücken als "Gott aus Gott, Licht aus Licht, Leben aus Leben, der eingeborene Sohn, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, der vor aller Zeit aus dem Vater Gezeugte, durch den alles geworden ist" bekannt war. Die Formel ward als rechtgläubig befunden und vom Kaiser gebilligt; es fehlte wenig, dass das Cäsareense zum Nicänum geworden wäre. Aber bei näherer Prüfung zeigte sich, dass sie Unklarheiten übrig liess; die Möglichkeit einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater im Sinn der origenistischen Theologie, ja sogar die Annahme einer Geschöpflichkeit im Sinne der Arianer war nicht völlig ausgeschlossen, die Hauptfrage also eher umgangen als gelöst. Insbesondere genügte die Wendung "Gott aus Gott" deshalb nicht, weil nach Paulus I Kor. 8, 6 und II Kor. 5, 18 ja alles aus Gott ist, also das "aus Gott sein" in gewissem Sinne auch von einem Geschöpfe gesagt werden konnte. Die Orthodoxen, die sich bisher zurückgehalten hatten, wohl um die Gegner nicht zu reizen, vielleicht auch weil sie der Stellungnahme des Kaisers nicht sicher waren, mussten alles daran setzen, eine gegen Missdeutung soweit als möglich geschützte Formulierung des kirchlichen Glaubens zu geben; nur dann war die Irrlehre wirklich überwunden. Auf ihrer Seite standen die stärksten Charaktere, die bestgeschulten Theologen, die tiefsten religiösen Ueberzeugungen, auf ihrer Seite stand Bibel und Tradition. Es ist ein Zeichen ihrer Mässigung und klugen Diplomatie,

dass sie nun nicht ein eigenes neues Glaubensbekenntnis aufstellten, sondern dass Cäsareense verbesserten und ergänzten, vor allem ihm die unentbehrlichen antiarianischen Sicherungen einbauten. So heisst es denn in den entscheidenden Sätzen der endgültigen Redaktion des *Symbolums* von *Nicäa,* der Sohn sei "aus dem Wesen des Vaters" (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός), "gezeugt, nicht geschaffen", "gleichen Wesens" oder genauer "wesenseins mit dem Vater" (ὁμοούσιος τῷ πατρί). In einem Anhang werden die Hauptsätze des Arius, dass es eine Zeit gab. wo der Logos nicht war, dass er aus dem Nichts entstanden sei, aus einer anderen Substanz oder Wesenheit als der Vater, geschaffen und veränderlich, mit dem Anathem der katholischen Kirche belegt.

In dieser Fassung ist das nicänische Symbol, vom Kaiser sanktioniert, von der Synode angenommen, der katholischen Welt vorgelegt worden und ist seitdem Grund und Eckstein des christlichen Glaubens. Es war für jene Zeit eine entscheidende kühne Tat, ein gewaltiger theologischer Fortschritt. Die Origenisten wehrten sich gegen das homousios bis zum letzten Augenblick. Denn, wie wir bereits sahen, hielten viele, die keine ausgesprochenen Arianer waren, eine gewisse Mittelstellung des Logos zwischen Gott und Welt für die Grundvoraussetzung eines religiösen und wissenschaftlichen Weltverständnisses. Gegen das Stichwort homousios hatten sie eine ausgesprochene Abneigung, weil es in der Hl. Schrift nicht stand und weil es den Sabellianern, in deren Kreisen es vorher auch gebraucht worden war, in unerlaubter Weise entgegenzukommen schien. Das Wort, das muss man zugeben, war nicht völlig eindeutig. Zwei Vorstellungen konnten sich damit verbinden; die eine nahm Wesen im Sinn von Person, das war der verpönte Sabellianismus, die andere verstand Wesen im Sinn von Natur, das ist der Sinn des Nicänums. Wenn trotz der Bedenken. die gegen das Wort vorgebracht werden konnten — dass das homousios im Kampf gegen Paulus von Samosata, der es im Sinne seiner irrigen Lehre deutete, von der Synode von Antiochien 268 verworfen worden war, daran dachte man zu Nicäa zunächst wohl kaum; Athanasius kam es später freilich sehr zum Bewusstsein —, wenn trotz dieser Bedenken das homousios zur Parole des wahren Glaubens gemacht wurde und der Kaiser mit seiner ganzen Autorität dafür eintrat, so mussten die schwersten Gründe dafür sprechen. Es ist höchst wahrscheinlich, dass Hosius und die päpstlichen Legaten die Entscheidung in diesem Sinne gegeben haben. Hosius mag sich, wie früher ausgeführt, schon bei seinem Aufenthalt in Alexandrien mit dem Bischof Alexander über das homousios geeinigt haben, wie 60 Jahre zuvor Bischof Dionysius, der Amtsvorgänger des Alexander, mit Papst Dionysius. Aber man stand in Alexandrien dem homousios gleichwohl immer noch mit einer gewissen Reserve gegenüber; auch Athanasius gebraucht es in seiner früheren Zeit nur wenig. Dagegen entspricht es ganz der abendländischen, insbesondere der römischen Lehrüberlieferung von unitas in trinitate, unius substantiae tres personae. So

dürfte es denn keine Uebertreibung sein zu sagen: das Spezifische des Nicänums ist abendländischen Ursprungs, durch den Abendländer Hosius hat Rom das homousios ins Credo gebracht. Das deutet auch Athanasius an, wenn er in seiner Historia Arianorum 42 schreibt: "dieser (Hosius) hat auch den nicänischen Glauben dargelegt (ἐξέθετο)". Lässt sich eine glänzendere Geltendmachung der Lehrautorität Roms für die Gesamtkirche, die seinerzeit Irenäus (Adv. haer. III, 3, 2) in so bedeutungsvollen Worten gepriesen hatte, denken?

Was den Kaiser anlangt, auf den unzweifelhaft von arianischer und mittelparteilicher Seite kräftig eingewirkt wurde, so sah er das Votum der vier Hauptkirchen: Rom, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und die kraftvolle Ueberzeugung der bedeutendsten Konzilsväter auf das homousios vereinigt. Was hätte er, dem an seinem Friedenswerke alles lag, anderes tun können, als auch seinerseits die Aufnahme des Stichwortes in das Symbolum zu verlangen und die Arianer und Origenisten fallen zu lassen? Mochte er dabei auch vorwiegend aus politischen Gründen handeln, indem er für die Partei eintrat, die er für die stärkere hielt, mochte er, in dogmatischen Dingenein blutiger Dilettant — das beweist vor allem sein Brief an die Gemeinde von Nikomedien nach dem Konzil (vollständig im Anhang von Gelasius Buch III; gekürzt bei Theodoret I, 20) — persönlich über die göttliche Natur in Christus noch so verschwommen denken und eine authentische Interpretation des homousios gar nicht wünschen, weil sonst die mit Mühe erzielte Unterwerfung der Bischöfe sofort wieder in die Brüche gegangen wäre (Schwartz, Loofs), das alles ist nicht wesentlich. Das Entscheidende ist vielmehr, dass das Konzil sich mit wenig Ausnahmen *freiwillig* — so konstatiert Athanasius in seinem Briefe an die Bischöfe Aegyptens und Libyens 13 und nie haben später die Arianer gegen das homousios eingewendet, dass es vom Kaiser aufgezwungen worden sei — zu einer "grossartigen Lehrdeklaration" (Harnack) einigte, welche die durch Arius hauptsächlich bedrohten Positionen des Glaubens: die Gottheit des Logos und seine Einwesentlichkeit mit dem Vater aufs Entschiedenste wahrte und damit das Christentum als Erlösungsreligion rettete. Und diese Entscheidung galt allen Rechtgläubigen, auch dem Kaiser Konstantin (Eus., Vita Const. III, 20), als unfehlbar, als der Wille Gottes. Populär ausgedrückt: Athanasius hatte über Arius, der Glaube über den Unglauben gesiegt.

Auch die Origenisten, ja selbst die Lucianisten, wurden von der Wucht der Entscheidung mit fortgerissen. Sie unterschrieben sämtlich, nur zwei Bischöfe, die von Anfang an auf Seite des Arius gestanden hatten, blieben schliesslich bei ihrer Weigerung, das Symbolum anzunehmen, Sekundus und Theonas; sie wurden exkommuniziert und vom Kaiser zugleich mit Arius nach Illyrien in die Verbannung geschickt. In einem Schreiben an Bischöfe und Volk brandmarkt der Kaiser den Arius und seine Anhänger als Porphyrianer, d. h. als schlimmste Feinde des Christentums gleich dem heidnischen Polemiker Porphy-

rius, gebietet die Schriften des Arius zu verbrennen und setzt auf ihren heimlichen Besitz die Todesstrafe. Auch Eusebius von Nikomedien und die anderen bisherigen Parteigänger des Arius, umsomehr der schwächliche Eusebius von Cäsarea unterschrieben das Symbol mit Einschluss des Anathema. Doch ereilte den erstgenannten Eusebius und den Bischof Theognis von Nicäa bald auch die Strafe des Exils, weil sie die Kirchengemeinschaft mit den gebannten Arianern nicht aufgeben wollten. Man hat gegen die Arianer und Origenisten, die zu Nicäa unterschrieben, im Hinblick auf ihren späteren Kampf gegen das homousios schon oft harte Worte gebraucht, sie der Feigheit und Gesinnungslosigkeit beschuldigt. Die Frage, ob sie mit gutem Geswissen oder gegen ihre Ueberzeugung, nur dem Wunsche des Kaisers folgend, die Glaubensformel annahmen, ist schwer zu entscheiden, denn in das Innerste dieser Männer können wir nicht hineinblicken. Hinsichtlich der Führer, der beiden Eusebii, kann man sich allerdings peinlicher Empfindungen nicht erwehren; das Parteiwesen und das Buhlen um die Hofgunst scheint ihren Charakter gründlich verdorben zu haben. Bei dem Nikomedenser ist das wohl unbestritten, und was Eusebius von Cäsarea anlangt, so darf man nur seinen kläglichen und unredlichen Brief lesen, mit dem er sein Verhalten seiner Gemeinde gegenüber zu rechtfertigen sucht, um zu wissen, wie man mit ihm daran ist. Athanasius (De decretis syn. Nic. 3) sagt mit Bezug auf diese Ausflüchte mit berechtigten Spott: "Es ist ihm etwas Fatales passiert (πέπονθέ τι δεινόν) ". und J. Burckhardt hat den Eusebius bekanntlich als "Lakaien" des Kaisers und "widerlichsten aller Lobredner" der Verachtung der Nachwelt preisgegeben. Doch pflegt man heute etwas milder über ihn zu urteilen. Er hat mehr aus Schwäche als aus bösem Willen geirrt, die volle Tragweite der Fragen, um die es sich hier handelte, gar nicht erfasst, denn er war zwar ein verdienter Historiker und Apologet, aber ein schlechter Dogmatiker; für die theologische Spekulation besass er keinerlei Anlage und Neigung. Ein eigentlicher Arianer war er nicht, aber als entschiedener Origenist vom linken Flügel der Schule fühlte er sich der Partei des Arius geistesverwandter als der des Nicänums.

Am 19. Juni 325 — das Datum ist übereinstimmend bezeugt — war die arianische Angelegenheit erledigt. Die Synode blieb noch über einen Monat lang beisammen, aber ihr Höhepunkt war bereits überschritten. So wichtig an und für sich die noch zu behandelnden Fragen der Verfassung, der Kirchenzucht und des Kultus waren, dem Haupttraktandum, der Glaubensfrage, kommen sie an Bedeutung doch bei weitem nicht gleich. Was den *Osterfeierstreit* anlangt, an dessen Schlichtung dem Kaiser sehr viel lag, so wurde die Praxis der Orientalen in Syrien, Cilicien und Mesopotamien, Passah nach dem Ansatz der Juden, unter Umständen selbst von dem Frühlingsäquinoktium zu feiern (Protopaschiten), ausdrücklich untersagt. Alle Christen sollten das hohe Fest an einem und demselben Tage — am ersten Sonntag nach dem Vollmond, der auf die

Früjahrs-Tagundnachtgleiche folgt — begehen, die alexandrinische Kirche die Festzeit jährlich berechnen und der Bischof von Rom sie den übrigen Kirchen anzeigen. Die schismatischen *Melitianer* in Aegypten, die mit den Arianern gemeinschaftliche Sache gemacht hatten, behandelte die Synode, durch die Kämpfe und Aufregungen der vergangenen Wochen friedlich gestimmt, mit grosser Milde. Durch die Aufstellung von 20 *Disziplinarcanones* krönte sie schliesslich ihre Arbeit. Obwohl dieselben, wie bei fast allen Konzilien, nur eine Gelegenheitsgesetzgebung ohne systematischen Charakter sind, so hat sich doch die Synode durch taktvolle Erledigung einer Reihe von drängenden praktischen Fragen, namentlich verfassungsrechtlicher Natur, den Dank der ganzen Christenheit verdient. Für die innere Kirchengeschichte der Zeit sind diese Canones eine wertvolle Quelle. Sie treffen Bestimmungen über die Aufnahme in den Klerus, über das Syneisaktentum, die Bischofswahl und -Weihe, die Provinzialsynoden und Rechte der Metropoliten, die Wiederaufnahme der Katharer d. i. Novatianer und der Paulianer in die Kirche, die Bussdisziplin, den Stellentausch der höheren Kleriker (er wird verboten!), das Zinsnehmen, die Uebergriffe der Diakonen bei Verwaltung der Eucharistie, das stehend Beten am Sonntag und in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten. Von hoher kirchenpolitischer Tragweite, aber in ihrer Deutung auch sehr umstritten, sind die Canones 6 und 7. Sie sichern den Bischöfen von Alexandrien und Antiochien und andern Obermetropoliten ihre alten Jurisdiktionsrechte und sprechen dem Bischof von Aelia d. i. Jerusalem einen Ehrenvorrang unmittelbar nach dem Metropoliten von Cäsarea zu. Es erscheint demnach nicht nur die Metropolitanverfassung, augenscheinlich in Anlehnung an die Provinzeinteilung des römischen Reiches, im Osten schon völlig ausgebildet, auch die Zusammenfassung der Metropolitanverbände des christlichen Orients zu noch grösseren Einheiten — später Patriarchate genannt — mit allen ihren Konsequenzen zeichnet sich bereits deutlich am Horizonte ab. Niemand konnte freilich damals ahnen, dass diese Entwicklung schon fünf Jahre später durch die Gründung der neuen Residenzstadt Konstantinopel in jene verhängnisvolle Bahn gelenkt würde, an deren Ende der klaffende Riss zwischen der Kirche des Morgen- und Abendlandes steht.

Zum Schlusse gab Kaiser Konstantin am 25. Juli 325 den Bischöfen ein grosses Festmahl. Er feierte gleichzeitig sein zwanzigjähriges Regierungsjubiläum und Eusebius von Cäsarea durfte dabei die Festrede halten. Dem Panegyriker erscheint dieses Bankett, wo der Kaiser mit den Bischöfen zu Tische lag und aller Prunk des Hofes sie umgab, wie ein "traumhaft schönes Bild des Reiches Christi" (Vita Const. III, 15).

Mit reichen Geschenken und nochmaliger Mahnung zur Eintracht entliess Konstantin die Gottesmänner. Die Synode teilte in einem offiziellen Schreiben an die ägyptischen und libyschen Bischöfe ihre Hauptbeschlüsse mit und der Kaiser selbst richtete Schreiben an die Kirchen, namentlich an jene, die in Nicäa

nicht vertreten gewesen waren. Bezeichnenderweise redet er darin aber fast ausschliesslich von der Osterfestfrage und deren Regelung, die Hauptsache, die Entscheidung gegen Arius, wird in allgemeinen Wendungen nur gestreift. Von einer ausdrücklichen Bestätigung der Synode durch den Papst ist nicht die Rede, sie war bei der Lage der Dinge auch nicht unbedingt notwendig, denn mit der Unterschrift seiner Legaten hatte der Papst indirekt selbst seine Zustimmung gegeben; die Anerkennung der nicänischen Beschlüsse durch die römische Kirche war notorisch, niemand zweifelte daran.

Wenn der Kaiser und viele Teilnehmer der Synode glauben mochten, es werde nun allenthalben in der Kirche wieder Friede herrschen, so war das freilich eine schwere Täuschung. Nicäa bedeutet mehr einen Waffenstillstand in den arianischen Wirren als einen Friedensschluss. Ja, die Kämpfe um die Orthodoxie fingen jetzt erst recht an, die antinicänische Reaktion erhob sich mit Macht, unterstützt von der Staatsgewalt, gegen das homousios, un es zu Fall zu bringen, die Kirche ward noch zwei Menschenalter der Schauplatz schwerer, beschämender, wechselvoller Kämpfe, in denen die Sache des Arius zeitweilig sogar zu triumphieren schien, Athanasius, der Vorkämpfer des nicänischen Glaubens, dessen Tapferkeit und Ueberzeugungstreue das stärkste Aktivum der damaligen Kirche war, ward fünfmal verbannt. Aber schliesslich siegte doch das Nicänum, und nachdem es durch die theologische Arbeit der grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz gegen Missverständnisse gesichert worden war, wurde es auf der zweiten allgemeinen Synode zu Konstantinopel 381 bestätigt und im Symbolum Nicäno-Constantinopolitanum der Kirche die Glaubensformel geschenkt, die noch heute im Credo jeder feierlichen Messe von den Lippen des Priesters und Chores ertönt. Die Kraft des Arianismus war im Römischen Reiche endgültig gebrochen und nur bei den freien Germanenstämmen fristete er noch Jahrhunderte lang ein nachträgliches Dasein.

Die Bedeutung der Synode von Nicäa an und für sich wird durch diese Rückschläge nicht gemindert. Sie ist und bleibt ein einzigartiger Denkstein in der Geschichte des christlichen Dogmas und der Kirche. "Niemals wieder in der Kirchengeschichte ist ein Sieg so vollkommen und so schnell errungen worden wie zu Nicäa, und an Bedeutung kommt ihm keine andere Entscheidung der Kirche gleich" (Harnack). Nur zögernd entschloss man sich, dem nicänischen Symbol neue ergänzende Formulierungen an die Seite zu stellen. Auf die christlichen Zeitgenossen, so konstatiert Ad. Jülicher, "machte die Synode den Eindruck des shclechthin Neuen, ganz Eigenartigen, erst recht ganz Grossartigen, und dieser Eindruck hat bis weit über die Zeit der Reformation hinaus vorgehalten". Der Name "die grosse Synode", den sie sich selbst gibt (Can. 2, 3, 6 usw.), ist ihr geblieben. Athanasius, der ihr Werk so glänzend verteidigte, nennt es rückblickend ein unüberwindliches "Bollwerk" (ἐπιτείχισμα), ein "Siegesdenkmal" (τρόπαιον), eine "in Erz gegrabene Urkunde" (στηλογραφία) gegen jede Hä-

resie, besonders gegen die arianische (De syn. 45; Ep. ad Epict. 1; Ep. ad Afros episc. 11). Der hl. Ambrosius erklärt (Ep. 21), dass weder Tod noch Schwert ihn von dem Nicänum trennen werde. Die "Synode der 318 Väter", denn unter diesem Namen geht sie später gewöhnlich, erlangte in den breitesten christlichen Volkskreisen ein Ansehen ohnegleichen. Im Orient wird ihr sogar ein eigenes Fest geweiht. Auch in der Epigraphik begegnet sie des öfteren. Eine Grabinschrift im Lateranmuseum zu Rom erhebt die nicänischen Väter zum Range von Patriarchen und stellt ihre Autorität neben die der vier Evangelien. In feierlichen Beteuerungen, um materiellen oder geistigen Besitz zu schützen, wurde der Fluch der 318 Väter angedroht. Eine Inschrift von Aphrodisias in Kleinasien macht von ihm sogar Gebrauch, um von den Mauern eines kirchlichen Gebäudes die Ablagerung von Schutt fernzuhalten. Noch die Gründungsurkunde eines Klosters in der Grafschaft Populonia in Italien von 1022 wünscht dem Uebertreter der festgesetzten Bestimmungen ausser allen erdenklichen Unheil zu guter Letz noch die maledictio Dei et trecentum decem et octo Patrum sanctorum.

Die Bedeutung des nicänischen Konzils liegt ausser der besonderen für die Festsetzung des Dogmas auch darin, das auf ihr die Theologie, der Bund der Religion und Wissenschaft gewissermassen seine Feuertaufe erhielt. Gegenüber dem Einwand der Arianer, dass das Stichwort homousios schon deshalb zu verwerfen sei, weil es sich in der Hl. Schrift nicht finde, wurde von den Orthodoxen betont, dass neue Formen des Irrtums auch neue Formulierungen der Wahrheit verlangen, und dass es nur darauf ankomme, dass der anzuwendende Begriff seinem Inhalt nach getreu der Schriftlehre entspricht. Solche Formulierungen zu finden, ist aber die Aufgabe der theologischen Wissenschaft. Von ihr, von der allzu weitgehenden Hellenisierung der Theologie, die nur einen welterschaffenden, regierenden, erleuchtenden Logos, aber nicht einen welterlösenden Gottmenschen kennen wollte, war die Gefahr gekommen, von ihr musste auch die Heilung kommen oder wenigstens wesentlich mitbewirkt werden. Similia similibus curantur. So wurde denn die Bedeutung und Geltung der theologischen Wissenschaft in den höchsten Interessen der Christenheit auf dem ersten allgemeinen Konzil im Prinzip anerkannt.

Endlich trat auf der Synode von Nicäa die Einheit und Universalität der Kirche, dargestellt durch das Corpus ihrer über die Erde hin zerstreuten Bischöfe, in einer bisher noch nicht dagewesenen Weise sichtbar in die Erscheinung. Sie ist die erste in der stolzen Reihe der ökumenischen Kirchenversammlungen, dazu berufen, um im Falle ausserordentlicher Bedürfnisse und Gefahren die höchste Lehr- und Gesetzgebungsgewalt in der Kirche auszuüben, ein neues höchst bedeutungsvolles Aktionszentrum ihrer weltumspannenden Organisation. Ihre Beschlüsse sind für die ganze Christenheit geltendes, göttlich sanktioniertes Recht. Und hinter dieses Recht stellt sich nun der vor kurzem noch heidnische

römische Staat, das Kaisertum mit seiner ganzen ungeheuren Macht, repräsentiert durch Konstantin d. Gr., der durch seine epochemachende Wendung den Zusammentritt des Gesamtepiskopats, rein äusserlich genommen, eigentlich erst ermöglicht hatte. Die Konzilsbeschlüsse, auch die dogmatischen, werden zugleich Staatsgesetze, mit staatlichen Zwangsmitteln durchgeführt, und ihre Nichtachtung wird vom Staat geahndet. Das ist wiederum etwas völlig Neues. Es entsprach dem ungeheuren Umschwung, wie er durch Konstantins Willen herbeigeführt worden war. Die Gemeinschaft der Interessen, das enge Zusammenwirken zwischen Staat und Kirche, wie es fortan für mehr als tausend Jahre massgebend sein sollte, hatte begonnen. Mag man an diesem System, wie es sich tatsächlich entwickelte, vieles Tadelnswerte finden und mochte auch die Kirche selbst zu Zeiten aufs schwerste darunter leiden, es ist doch kein Zweifel, dass es der Menschheit ganz überwiegend Segen gebracht hat. Wenn heute viele eine Hauptaufgabe der Gegenwart darin sehen, die Tat Konstantins, die enge Verbindung zwischen Staat und Kirche, wieder rückgängig zu machen, — die Geschichte haben sie jedenfalls nicht auf ihrer Seite. Das römische Imperium selbst empfing nicht nur neuen Glanz, Weihe und Lebenskraft durch den Bund mit der Kirche, als das Weltreich erhielt es erst in der Gemeinschaft mit der Welt- und Menschheitsreligion seine ideale Vollendung.

LE CONCILE DE NICÉE DANS LA LITTÉRATURE COPTE, PEL P. ALEXIS MALLON, S. J.,

DELEGAT A JERUSALEM DEL PONTIFICI INSTITUT BÍBLIC, DE ROMA

Parmi les documents qui nous sont parvenus en langue copte, il existe un recueil fragmentaire qui avait pour titre: le Concile de Nicée. Ce Concile eut un retentissement spécial en Egypte. C'est dans ce pays, à Alexandrie, qu'avec Arius l'erreur condamnée avait pris naissance, et c'est le grand archevêque d'Alexandrie, Saint Athanase, qui fut le propagateur le plus zélé de la doctrine de la vénérable assemblée. Il est donc certain qu'un grand nombre d'écrits ayant trait à ce sujet furent mis en circulation, au IV^e^ siècle, dans la vallée du Nil. Naturellement, toutes ces compositions étaient en langue grecque.

Du IV^e^ au VIII^e^ siècle s'épanouit le monachisme dans la Basse et la Haute Thébaïde. Le désert se peuple d'hommes qui fuient le monde et se consacrent à la prière et à l'étude. Comme chez nous au Moyen Age, le cloître est le refuge de la science sacrée. Là se forment réellement la langue et la littérature coptes. C'est d'abord la version des Saintes Écritures qui constituait le sujet préféré des méditations de ce peuple d'ascètes, puis la traduction des œuvres théologiques et parénétiques, actes des conciles, traités et homélies des Pères, les plus en vogue dans l'Église. Chaque monastère avait ses copistes et se formait peu à peu une bibliothèque. Les compositions originales sont rares, actes des martyrs, vies des saints, hymnes et prières liturgiques. Telle est la littérature copte. On sait, d'ailleurs, qu'elle eut une très courte existence. Après la conquête arabe au VII^e^ siècle, l'ancienne langue, la langue des Pharaons qui résonnait depuis plus de quatre mille ans sur les bords du Nil, fut bientôt supplantée par celle des vainqueurs. Au XI^e^ siècle, l'arabe passait au premier plan dans tout le pays.

Le recueil intitulé "Concile de Nicée", a été retrouvé dans trois codex principaux, d'ailleurs tous fragmentaires:

I. Un codex de la grande collection copte du Cardinal Borgia. A la mort du prélat, on le sait, sa bibliothèque fut divisée, une partie alla à Rome et se trouve aujourd'hui à la Vaticane, l'autre fut envoyée à Naples. La division fut assez malheureuse. Ainsi, pour le codex qui nous occupe, les feuillets qui d'ailleurs étaient déjà détachés et séparés, subirent le sort de la collection et furent distribués en deux lots: à Rome, pag. 19-26, 47-48, 69-72, un feuillet sans

numéro; à Naples, pag. 27-30, 49-64, 73-84. On le voit, les feuillets se font suite.

Ce manuscrit fut décrit et publié pour la première fois par Georges Zoega dans son grand catalogue copte, *num.* CLIX pour les fragments de Rome, *num.* CCXXXIX pour ceux de Naples (1). Depuis, il a été réédité et étudié par plusieurs savants, en particulier par Revillout qui eut le mérite de reconnaître l'unité du codex (2).

II. Un Papyrus du musée de Turin dont il reste deux longs fragments publiés pour la première fois par Revillout et réédités par Francesco Rossi. D'après ce dernier, le ms. serait du VII^e siècle (3).

III. Un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris (*copte* 129,14) datant probablement du XII^e siècle et dont il ne subsiste que la dernière partie (4).

Quoique très mutilé, le codex Borgia est de grande importance. Le premier fragment (p. 19-30) contient le Symbole (le début manque) suivi des anathèmes contre Arius et ses adhérents, et la liste des Evêques signataires. Le deuxième fragment (47-64) contient une autre formule du Symbole en relation avec les erreurs d'Arius, de Sabellius et de Photinus. Le troisième (69-84) donne une série de considérations dogmatiques et morales, une lettre de Rufin et ce qui est appelé *les Sentences du Saint Concile*. Enfin, dans le quatrième, on a le texte de cinq Canons.

Le Papyrus de Turin contient le Symbole suivi des anathèmes, et les *Sentences* dans leur entier.

Le manuscrit acéphale de Paris n'a conservé que les *Sentences*.

(1) *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano adservantur auctore Georgio Zoega Dano. Romae*, 1810, pp. 242-256, 573-577.

(2) Charles Lenormant, *Fragmenta versionis copticae libri synodici de primo concilio oecumenico Nicaeno a Zoega Georgio primum edita nunc denuo recusa cum emendationibus et notis et versione latina plane nova cura et studio C. L.* dans le *Spicilegium Solesmense* de Pitra, I. Paris, 1852, pp. 513-536. Fragments de Rome seulement. — *Mémoires sur les fragments du premier Concile de Nicée, conservés dans la version copte*, par M. Lenormant, dans *Mémoires de l'Institut national de France. Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, XIX, Paris, 1853, pp. 202-325.

Eug. Revillout, *Le concile de Nicée, d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques. Seconde série de documents*, etc., dans le *Journal Asiatique*, sér. VII, tome V, Paris, 1875, pp. 5-77, 209-266, 501-564; tome VI, pp. 473-560. Tiré à part. Paris, 1881. Textes de Naples.

Felix Haase, *Die Koptische Quellen zum Konzil von Nicäa übersetzt und untersucht.* Paderborn, 1920 (*Studien zur Geschlohte und Kultur des Altertums.* X. Band. 4. Heft. Traduction et étude critique de l'ensemble des documents coptes sur le Concile de Nicée.

(3) Eug. Revillout, *Le concile de Nicée, d'après les textes coptes. Exposition de foi. Gnomes du saint Concile*, dans le *Journal Asiatique*, sér. VII, tome I, Paris, 1873, pp. 210-288. Tiré à part, Paris, 1873.

Fr. Rossi, *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, Ser. II, t. XXXVI, *Scienze mor., stor. e filologiche*, Torino, 1885, pp. 89-182, 120-147.

(4) Joseph Lammeyr, *Die sogenannten Gnomen des Konzils von Nicaea. Ein homiletischer Traktat des 4. Jahrhunderts unter Zugrundlegung erstmaliger Edition des koptisch-sahidischen Handschriftenfragments der Bib. Nat. zu Paris copte-sahidique* 129,14 (75-82) *ins Deutsche übersetzt und untersucht.* Beirut, 1912.

Tous ces documents, nous l'avons déjà dit, sont de simples traductions. Nous les possédons dans le texte grec et ils sont connus et utilisés depuis longtemps. Ce sont les traités intitulés *Expositio fidei* ἔκθεσις πίστεως et le *Syntagma doctrinae ad monachos et ad omnes christianos clericos et laicos,* œuvres qui circulaient généralement sous le nom de Saint Athanase. L'*expositio fidei* est un développement théologique du Symbole, tandis que le *Syntagma* est d'ordre purement parénétique et contient des préceptes de vie spirituelle. Les *Sententiae* ou "Gnomes" s'adressent à tous les fidèles en général. On s'accorde à dater du quatrième siècle la composition de ces divers traités (5).

Le recueil appelé par les Coptes: *Concile de Nicée,* n'avait donc aucune unité. C'était une compilation. Aux actes du grand concile s'étaient ajoutés peu à peu des morceaux plus récents qui parfois se référaient au même sujet, comme l'*expositio fidei,* ou se réclamaient de la grande autorité de Saint Athanase. Assurément, si ces traités ne sont pas l'œuvre de ce champion de la foi, ils en représentent l'esprit, les idées et la doctrine.

Ce n'est pas le lieu ici d'entamer une étude critique des textes coptes se référant directement au Concile de Nicée. A titre de comparaison avec les formules connues nous nous contenterons de donner une traduction du Symbole, de la "liste des Pères" et des canons. Cette partie dérive, en effet, d'une source grecque qui, semble-t-il, était assez pure.

Synodus Nicaena de fide sancta

Fides quam Nicaeae Sancta Synodus statuit haec est: Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem eorum quae videmus et eorum quae non videmus. Et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei, qui natus est ut Unigenitus ex Patre, hoc est ex substantia Patris, Deum ex Deo (6), lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, qui genitus est, non est factus, consubstantialem Patri (ὁμοούσιος), per quem omnia facta sunt, quae in coelo et in terra, qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, incarnatus est, homo factus est, mortuus est, resurrexit tertia die, ascendit in coelum et venturus est judicare vivos et mortuos. Et credimus in Spiritum Sanctum.

Eos autem qui dicunt: erat tempus in quo Filius non erat, vel antequam nasceretur non erat, vel de non existentibus factus est, vel ex alia substantia aut essentia, eos qui de Filio Dei dicunt quod creatura est aut quod convertibilis est, hos anathematizat catholica Ecclesia.

Ita visum est Episcopis qui congregati erant in sancta Synodo propter fidem.

(5) F. Haase, *Die koptischen Quellen*... p. 117.
(6) Ce début d'après le Papyrus de Turin, le reste d'après le codex Borgia à la Vaticane, pp. 19-26.

Haec est fides quam exposuerunt Patres nostri primum quidem adversus blasphemiam Arii dicentis de Filio Dei quod creatura est, et adversus haereticos omnes, qui sunt Sabellius et Photinus et Paulus Samosatenus et Manichaei (*sic*) (7) et Valentius (8) et Marcion. Et anathematizamus haereticos illos qui congregati sunt contra catholicam Ecclesiam, quos condemnarunt CCCXVIII episcopi qui congregati sunt (9), quorum haec sunt nomina et provinciae et civitates, et studiosi servi Dei curaverunt Orientalium nomina describere propterea quod Occidentalibus non fuit necessaria (?) similis quaestio (?) adversus istos (?) propter haereses (10).

Non docuerunt enim unam personam sicut Sabellius. Hic dicit de Patre quod est Filius et similiter Spiritus Sanctus. Sed secundum primum in synodo Nicaena statutum scriptum, confitemur quod unus est Pater in veritate et quod unus est Unigenitus Filius in veritate et quod unus est Spiritus Sanctus in veritate.

Anathematizamus eos qui dicunt, sicut Paulus Samosatenus, quod Filius non erat ante Mariam Virginem, sed quod fuit tantummodo quando secundum carnem productus est, et quod alius sit Filius Dei et alius Verbum (λόγος) Dei qui cum Patre ab aeterno est, per quem omnia creata sunt, et propter nos incarnatus est ex Virgine Maria.

Anathematizamus etiam eos qui tres Deos docent, et eos qui negant quod Verbum (λόγος) sit Filius Dei, (aut dicunt) quod non est. Anathematizamus igitur omnes haereses quos nominavimus et impiam Arianorum insaniam.

Ita de fide visum est magnae Synodo congregatae, et subscripserunt orthodoxam fidem episcopi hoc modo, unusquisque episcoporum ex unaquaque civitate et ex ipsorum provinciis: sic credo.

Expositio episcoporum Synodi Nicaeae de fide.

Haec sunt nomina episcoporum qui subscripserunt, hi congregati erant Nicaeae, qui fidem orthodoxam subscripserunt.

Ex Hispania: Hosius ex urbe Kortube: ita credo sicut supra scriptum est. Bekon et Ionokentos, sacerdotes: subscribimus pro episcopo nostro (qui) Romae (est), ipse ita credit sicut supra scriptum est.

Rakote (11), Alexander archiepiscopus Rakote in Aegypto.

(7) Le traducteur copte trouvant le mot Μανιχαῖος dans son texte grec, l'a pris pour un nom commun et lui a donné l'article du pluriel, *ni-manichaios*, les manichéens.

(8) Valentinus.

(9) On sait qu'il existe de nombreuses variantes pour le nombre des Pères de Nicée. Depuis Saint Jérôme, le nombre de 318 a prévalu dans la tradition ecclésiastique.

(10) Le texte copte est ici malencontreusement mutilé de sorte que le sens reste incertain. On connaît plusieurs formules latines de ce passage: "Collectio Hispana", *propter hoc quod Occidens non similiter inquisitionem de haeresibus habuerit*. Il est regrettable qu'il soit impossible de connaître la teneur de la version copte.

(11) Rakote est le nom local du village qui existait au moment de la fondation d'Alexandrie. Dans la littérature copte, ce nom désigne Alexandrie.

Ex Aegypto et Thebaide 15 sunt: Athas ex Sketia (12). Adamantios ex Kois. Tiberios ex Thmui. Gaios ex Panios (13). Potamon ex Herakleus. Throidos... Dorotheos ex Pelusion. Apok... Prao... (Philipp)os ex Panepheson. Artebion ex Pharbaithos. Antiochos ex Menbe. Petros ex Hnes. Tyrannos ex Antinou. Plusianos ex Siut. Dios ex Kou. Arpokrator ex Alphokranon = 15.

Ex Libya et altera superiori Libya: Serapion ex Antipyrgos. Dios [Titus] ex Paratonion. Segentos ex Teuchira. Zopiros ex Bake. Sekundos ex Ptolemaide. Takes ex Berenike = 6.

Hi sunt ex Palaestina, 19 sunt:... episcopus ex Sebaste. Eusebios ex Kaisareia. Sabinos ex Kadara. Longinos ex Askalon. Petros ex Nikopoli. Makrinos ex Jamnia. Maximos ex Eleutheropoli. Paulos ex Maximianupoli. Januarios ex Hiericho. Diodoros ex Basulon. Actios ex Dintia [Lydda]. Sabinos ex Azoto. Patrophilos ex Skythopoli. Asklepas ex Gaza. Petros ex Jalon. Antiochos ex Gapetulio.

Hi sunt ex Phoenice, 12 sunt: Zenon ex Tyro. Ananias ex Ptolemaide. Magnos ex Damasko. Theodoros ex Sidon. Ellatikos ex Tripoli. Gregorios ex Betos (14). Marinos ex Palmyron. Thadoneus ex Lagos. Anatolios ex Emetsa. Philokalos ex Panias. Synodoros ex Antaratos. Ballaos ex Thersea.

Hi sunt ex inferiori Syria, 14 numero sunt: Eustathios ex Antiochia. Zenobios ex Seleucia. Theodotos ex Laodikia. Alphios ex Apamia. Philoxenos ex Hierapoli. Salamias ex Kerkamikos. Perperios ex Samusaton. Archelaos ex Perioche. Euphrantion ex Daneon. Soilos ex Gabalon. Phalatos Chorepiscopus. Bassos ex Seukmates. Sabianos ex Hraphantes. Kerontios ex Lalarissa.

Hi sunt ex superiori Syria, 9 sunt: Eustathios ex Arethusa. Paulos ex Neokaisaria. Sirikos ex Kypro. Seleukios Chorepiscopus. Petros ex Kytalu. Pigasios ex Abogatanon. Balanos ex Karbulon. Marikios ex Epimia. Elikonos ex Abalas.

Hi sunt ex Arabia, 6 sunt: Nikomachos ex Bustron. Kyrion ex Philadelphia. Genna[dios]...

Hi sunt ex Mesopotamia, 5 sunt: Ethalas ex Edessa. Jakobos ex Sirinos. Antiochos ex Risiane. Mereas ex Makedonupoli. Joannes ex Persinos.

Hi sunt ex Cilicia, 11 sunt: Theodoros ex Tarsos. Amphion ex Epiphania. Narkissos ex Erotanos. Moyses ex Kataballon. Niketes ex Phlabianos. Eudymon

(12) La région de Scété et de Nitrie.

(13) A dessein je laisse les noms propres tels qu'ils se trouvent dans le texte copte. On verra ainsi plus facilement leur forme ordinaire en usage au IVe siècle.

Les évêchés d'Egypte peuvent s'identifier ainsi: Kois, Cynopolis, *El-Qais;* Thmui, Thmuis en Basse Egypte; Panios vraisemblablement Panopolis, *Akhmîm* en H. E.; Herakleus, Herakleopolis parva en B. E.; Pelusion, Péluse; Panepheson, Panephysis en B. E.; Pharbaithos en B. E.; Menbe, Memphis; Hnes, Herakleopolis magna en H. E., *Ahnâs el medîneh;* Antinou, Antinoë en H. E.; Siut, Lykopolis, Assiout en H. E.; Kou pour Tkou probablement *Edkou* en B. E. ou Antaeopolis en H. E.; Alphokranon n'est pas identifié.

Pour cette liste, voir l'ouvrage de H. Gelzer, H. Gildenfeld et Otto Cuntz, *Patrum Nicaenorum nomina* latine, graece, coptice, syriace, arabice, armenice. 1898.

(14) Berytos.

Chorepiscopus. Paulinos ex Adanon. Makedo[nius ex Mopsu]estia... [Nar]kissos ex Eu... opoli [Irenopoli].

Hi sunt ex Cappadocia, 8 sunt: Leontios ex Kaisaria Eutychianos ex Teanon. Erithrios ex Kollania. Timotheos ex Komanon. Stephanos Chorepiscopus. Rhodon Chorepiscopus. Gorgonios Chorepiscopus. Paulos ex Spania.

Hi sicut ex maiori Armenia, 4 sunt: Eularios ex Sebastia. Euethios ex Sadolon. Eukromios Chorepiscopus. Theophanes Chorepiscopus.

Hi sunt ex altera Armenia, 2 sunt: Arirteus ex Armenia. Arikes ex Armenia.

Hi autem sunt ex Tiosponto, 3 sunt: Eutechianos ex Amasia. Eurerios ex Komanon. Heraklios ex Selon.

Hi autem sunt ex Ponto Polemaniaco, 3; Longinos ex Neokaisaria. Domnos ex Trapezunton. Stratolios ex Piteus.

Hi sunt ex Pamphlagonia, 3 sunt: Philadelphios ex Pompiupoli. Eutechios ex Amastria.

Hi sunt ex Gallatia, 5 sunt: Panchαrios ex Ankyra. Dikasios ex Taneιas. Erechthios ex Mausonet. Korkonios ex Kinon. Philadelphios ex Heliupoli.

Hi sunt similiter ex Asia, 6 sunt: Theonas ex Kysikos. Theophantos ex Epheso... Euthychios ex Smyrna. Meth[res] ex Jemptson. Makarios ex Eliu.

Hi sunt ex Lydia, 8 sunt: Artemeboros ex Sardis. Sarapas ex Thyadeira. Ebdomasios ex Philadelphia. Pollion ex Bareos. Akogios ex Tripoli. Brontios ex Ankyra. Antiochos ex Aulilianupoli. Markos ex Tanton.

Hi sunt similiter ex Phregia, 7 sunt: Nunechios ex Laodikia. Phlakkos ex Synanton. Prokopios ex Sanato. Pistos ex Osanon. Athenasotoros ex Merimeus.

Hi sunt ex Pisidia, 12 sunt:... ex Hikonion. Telemachos ex Atrianupoli. Esychios ex Neapoli. Eutychios ex Sikion. Dranios ex Limenon. Tarakias ex Apanaia. Patrikios ex Alateus. Agathemios ex Amordiane. Polykarpos ex Metropoli. Agathemios ex Pampon. Heraklios ex Beresia. Theodoros ex Usin.

Hi sunt ex Lykia, 2 sunt: Adon ex Lykia. Eudemos ex Patara.

Hi autem sunt ex Pamphylia. 7 sunt...

Canones

Canon 1. deest.

Canon 2. Quoniam multa facta sunt praeter canonem Ecclesiae propter necessitatem aut ab hominibus qui de aliis rebus curabant, ita ut omnes homines qui in vita sua pagani erant ad fidem venirent et brevi tantum tempore edocti fuerint... non est bonum ut in posterum ita fiat. Necessarium est ergo ut catechumenus longo tempore maneat, ut edoceatur antequam baptismum recipiat, et postea probare illum oportet, notum est enim verbum apostoli dicentis: non sit Neo-

phytus ne in superbiam elatus sit et in judicium incidat diaboli... (15). Itaque hujusmodi debent separare et ex clero expellere.

Canon 3. Contra eos qui mulieres in domos suas recipiunt ut cum ipsis vivant. Magna Synodus id fortiter prohibet, ne episcopus vel presbyter vel diaconus vel quicumque ex clero mulieres apud se recipiat.

Canon 4. Quando autem ordinatur episcopus, necesse est ut omnes in provinciis conveniant ad illum ordinandum. Si vero id difficile est propter urgentem necessitatem vel propter viae distantiam, necesse est ut tres episcopi in eumdem locum conveniant. Omnes episcopi qui non conveniunt suffragium scribant et illud per epistulas suas mittant. Tunc fit manuum impositio (χειροτονία). Confirmatio autem omnium quae in singulis provinciis fiunt, ab episcopo Metropolis fiat oportet.

Canon 5. Super eos qui separati sunt, qui excommunicati sunt ab episcopis singularum provinciarum, sive ex clero sive ex statu laico sint, non convenit ut hi qui ab aliquibus separati sunt ab aliis iterum recipiantur. Mittat episcopus et eos interroget, quam ob causam separati estis et excommunicati? Propter invidiam aut contentionem aut aliam culpam episcopi, ita ut de re diligens inquisitio fiat. Nobis autem bonum videtur ut synodi bis in anno in singulis provinciis sint, ita ut omnes episcopi provinciarum in unum conveniant. Hoc modo inquisitionem faciant et hi qui de episcopo inconsiderate locuti sunt, omnibus noti erunt, quod juste separati sunt, et ita remanebunt donec communitas episcoporum vel episcopus loci ipse eis suffragium misericordiae concedat et eis indulgeat. Synodi autem hoc modo fiant, altera ante quadragesimale jejunium ita ut omnem parvam cogitationem remittentes Deo oblationem puram faciant, altera autem synodus in autumno habeatur.

Canon 6. Consuetudines antiquae vigeant, quae in Aegypto et Libya et Pentapoli, ut Episcopus Rakote (Alexandriae) potestatem habeat super has omnes (regiones), quoniam haec est consuetudo penes episcopos Romae, pariter etiam qui Antiochiae et (in) aliis provinciis privilegia salva sint in ecclesia...

Jérusalem, décembre 1925.

(15) I Tim. III, 6.

EL CONCILI DE NICEA: LA SEVA CELEBRACIÓ I ELS SEUS CÀNONS,

PEL DR. RAMON MARTÍ, PREV., CANONGE LECTORAL DE VICH

Era l'any 325 (1), o sia dotze anys després de l'Edicte de Milà, que es celebrà a Nicea (2) el primer dels concilis ecumènics. Fou convocat per l'emperador Constantí amb el consentiment del papa Sant Silvestre (3), per consell d'Osius (4), a qui degué en gran part l'Església la pau que li havia concedit l'emperador l'any 313.

Nicea, escollida per a aquest famós esdeveniment, era la ciutat més important de la Bitínia, després de Nicomèdia, lloc proper a Bizanci i al Bòsfor, on convergien totes les grans vies de comunicació que enllaçaven l'Orient i l'Occident amb la capital de l'Imperi. En la lletra de convit adreçada als bisbes de tot el món, insistia Constantí en l'oportunitat i comoditat del lloc per la seva posició geogràfica i posava generosament a disposició dels prelats, els mitjans de locomoció imperials i els llocs d'hospitalitat corresponents a llur alta jerarquia (5).

És el primer concili verament ecumènic o universal, testimoni preciós de la catolicitat de l'Església, que unia súbdits de totes les regions de l'Imperi Romà.

Segons Sant Atanasi (6) foren 318 els bisbes que assistiren a aquella augusta assemblea, a la qual els historiadors d'aquells temps apliquen espontàniament aquell passatge dels Fets dels Apòstols, en què ens diu Sant Lluc que el dia de Pentecostès "es reuniren a Jerusalem barons piadosos de totes les nacions que hi ha dessota el sol". Després de tres segles, totes les nacions disperses es reunien per donar testimoni públic i solemnial de la divinitat de Crist (7).

(1) Hefele, *Conc. Gesch.* I, § 26, p. 295. — Jungmann, *Dissert. Select.* t. I, p. 431, n. 94. Segons la data més acceptable, el Concili fou convocat per al dia 20 de maig. No havent arribat Constantí, celebraren adunances solemnes fins el 14 de juny, en què fou solemnialment inaugurat per l'emperador. El dia 19 del mateix mes fou proposat el Símbol a l'aprovació de l'assemblea i clos el sínode el 20 d'agost del mateix any.

(2) Actualment és el poblet anomenat Isnik.

(3) Carta de Pius XI al Card. Tacci, de data 4 d'abril de 1925.

(4) Osius suggerí a l'emperador la convocació d'un concili universal.

(5) Euseb., *V. C.*, III, V, IX.

(6) Atan., *Ep. ad Afres*, c. 2. — Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 425, n. 86, diu que a més dels 318 presents signaren altres 208 que no pogueren assistir-hi per llurs xacres o edat avançada (Catàleg Felicià).

(7) Sozomen, *H. E.*, c. XVII.

La veu entusiasta, gairebé unànime, d'aquells heroics confessors de la fe de l'Orient i de l'Occident, que era el testimoni de tot el món cristià allí representat, i particularment de les més antigues esglésies apostòliques i de la Romana, amb la qual, com diu el gran bisbe de Lió (8), "per ésser la més poderosa i principal cal que convingui tota l'Església", publicà aquell famós *Símbol* de la fe catòlica, ferida per les blasfèmies d'Arrius, el qual Símbol era redactat per Osius (9) i aprovat (10) gairebé unànimement (11) pels Pares del Concili, en el qual Jesucrist és anomenat "el Fill de Déu, Unigènit, engendrat eternament del Pare, això és de la substància del Pare, Déu de Déu, llum de llum, Déu vertader de Déu vertader, *consubstancial al Pare*" (12). "La santa, catòlica i apostòlica Església de Déu anatematitza aquells qui diuen que el Fill de Déu no ha existit sempre; que abans d'ésser engendrat no era; o que fou fet del no-res o que fou creat o format d'altra substància o essència".

Escaient-se enguany el setzè *Centenari* de tan famós esdeveniment, S. S. el Papa Pius XI, gloriosament regnant, en una interessantíssima carta (13) adreçada a l'Emm. Card. Tacci, Secretari de la Congregació per a l'Església oriental, disposà que es celebrés "la memòria del XVIè Centenari del Concili de Nicea, fent-lo conèixer al poble per escrit i de paraula, per tal que es doni a Jesucrist i a la Càtedra de Pere el degut honor i les degudes gràcies".

Si tota l'Església, secundant els desitjos del Papa, té motius per celebrar solemnialment el setzè Centenari del Concili de Nicea, tenim raons especialíssimes nosaltres per a fer conèixer al poble aquella augusta Assemblea, en la qual, per damunt de tots els bisbes eminents en santedat i ciència, hi sura la venerable figura d'Osius, bisbe de Còrdova, "celebrat en boca de tots", com diu Eusebi, qui en representació del Papa Sant Silvestre I presidí el Concili, juntament amb els sacerdots romans, legats del Pontífex, Vitus i Vicens. Ell sol, diu l'historiador Lafuente, basta per honorar l'església de Còrdova, enlairant-la fins al nivell de les primeres esglésies (14). En la història del cristianisme i de les lletres és també gloriosa la memòria d'un altre espanyol, el Papa Sant Damas, martell dels errors antitrinitaris d'aquella època, qui reuní cinc Sínodes, en el primer dels quals foren condemnades les doctrines d'Auxenci, arquebisbe de Milà, que havia caigut a l'abisme de l'arrianisme; en el segon les de Sabelli, i en el constantinopolità, importantíssim en la història de l'Església, celebrat en 381 con-

(8) St. Ireneu, *Adv. Haer.*, III, *PG*, 7, 848.

(9) Sant Atanasi l'atribueix a Osius. *Hist. Arianismi*, c. 49. — Sant Hilari diu que l'autor fou Atanasi, *Fragmenta*, l. II, c. XXXIII. Tal volta foren corredactors.

(10) Hefele, *op. cit.*, 443.

(11) Filostorgi, *Epistula*, 52, *PG*, 32, 394.

(12) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 435, n. 102.

(13) Pius XI. Consistori secret de 30 de març i Carta a l'Emm. Card. Tacci, data 4 d'abril de 1925 (*Osservatore Romano*, 30 i 31 de març i 6 i 7 d'abril).

(14) Vicens Lafuente, *H. E.*, I, p. 270, ed. 1873.

tra l'heretgia de Macedoni, fou definida la divinitat de l'Esperit Sant (15). Si Osius havia redactat el *Símbol* de Nicea, que afirma la consubstancialitat del Fill, a Damas és deguda la celebració del segon Concili Ecumènic, que definí la consubstancialitat de l'Esperit Sant. Osius i Damas són les dues grans figures de la nostra primitiva història eclesiàstica (16).

En aquest escrit vaig a ocupar-me de l'autenticitat del Símbol de la fe, dels vint cànons disciplinars i del decret sinodal, que són les tres peces que han arribat fins a nosaltres. Les actes del Concili, que haurien de servir de base històrica a la investigació científica del crític sobre el nombre de cànons, per dissort desaparegueren i no es troben en cap document original emanat del Concili.

Mes, abans de provar el valor dogmàtic i l'autenticitat del Símbol i cànons disciplinaris de Nicea, cal donar una mirada general als antecedents de l'arrianisme i a la seva

Preparació històrica i lògica

Talment com el protestantisme del segle XVI i el filosofisme del segle XVIII eren errors centrals que condensaven en si totes les tendències herètiques d'aquella època, així també l'arrianisme, condemnat en el Concili de Nicea, venia a ésser com la concentració de tots els errors que el precediren. Esdevé normal en la història que mai no ha germinat cap heretgia que no hagi tingut una gran preparació històrica i lògica i que no hagi fermentat en les condicions socials i científiques de l'ambient en què es desplegà. Així l'arrianisme tingué una gran incubació i preparació en l'esperit pagà sobrevivent en el segle IV, que fou com l'*humus,* que el fecundà, tenint ensems ben clavades les arrels en les moltes heretgies cristològiques i trinitàries dels segles anteriors i en les desviacions filosòfiques de les escoles d'Alexandria i d'Antioquia.

La importància, doncs, excepcional d'aquesta heretgia que en un moment donat semblà que havia d'eclipsar l'epopeia divina dels tres primers segles, resulta de la seva relació amb els errors anteriors a Arrius i a l'esperit pagà sobrevivent en els costums de molts cristians improvisats. Diu Hefele-Leclerq que Arrius no hauria pogut causar tant trontoll en l'Església si no hagués trobat el terreny abonat per a les seves perverses doctrines.

L'Edicte de Milà del 313, amb el qual Constantí concedí la llibertat a l'Església, havia colpit de mort el paganisme com institució política, mes restava encara l'esperit pagà en el poder públic, en els costums i en les tradicions. Potser mai, com en la primera part del segle IV, germinaren en els pobles rurals els errors de la religió greco-romana amb tot l'aparell enlluernador dèls seus ritus

(15) Menéndez i Pelayo, *Heter.,* t. I, p. 153-154.
(16) Menéndez i Pelayo, *Heter., t.* I, p. 155-158. "Forma Patris veri verus stat Filius, ac se — Unum rite probat, dum formam servat eamdem".

supersticiosos (17). Aquests costums pagans tenien arrels tan profundes en l'esperit del poble, que fins cristians fervorosos posaven certa resistència a privar-se d'alguns d'aquells ritus. Ni el mateix Constantí, convertit al cristianisme, pogué alliberar-se del caràcter de pontífex suprem vinculat al títol d'emperador, que el feia cap oficial de l'antiga religió greco-romana. El poder imperial romà es posà sols els vestits exteriors (18) del cristianisme, sense capir-ne l'esperit, de manera que restà profundament pagà. Ens refereixen els historiadors que els emperadors i oficials cristians dels segles IV i V no sols autoritzaven el culte pagà, sinó que el dirigien i hi cooperaven, i Sant Jeroni ja es queixava amargament que l'Església amb la pau de Constantí s'havia fet més rica en or i plata, mes s'havia empobrit en virtuts (19): "*divitiis major, virtutibus minor*".

L'Església dels segles IV i V no era, com aquella primitiva, una legió d'herois preparats per a una formidable lluita, en la qual vessaven joiosos llur sang per conquerir la gloriosa palma del martiri, sinó de cristians febles aflaquits amb la platxèria de la pau, convertits molts d'ells a corre-cuita, guiats més aviat que per la convicció religiosa que fa atletes, per càlculs de conveniències polítiques (20).

Demés, els filòsofs i literats pagans ja no creien en els déus de Roma, esmicolats pels valents apologetes cristians, que feia temps havien passat a l'ofensiva i havien descalçat els falsos fonaments de la religió greco-romana. Sota el pompós i enlluernador nom d'hellenisme professaven un sincretisme religiós de caràcter híbrid, o sigui una espècie d'amalgama d'elements heterogenis, cristians i pagans, de les diverses escoles neo-platòniques. El mateix agnosticisme no era més que un semi-paganisme que conservava fortament marcat el poder imperial.

Aquells cristians, adormits en la quietud i en la pau, i aquells filòsofs i literats, que portaven el corc de l'escepticisme filosòfic i religiós, trobaven el dogma de la generació eterna del Verb i de la divinitat de Jesucrist massa oposats als prejudicis religiosos i filosòfics preexistents i, per tant, eren terreny abonat en el qual fàcilment germinaria una religió que fos una amalgama d'elements cristians i pagans, que rebaixés el dogma al nivell de la raó humana. Aquesta té els seus límits, que ella mateixa ha de reconèixer. Els misteris no s'expliquen perquè són misteris, i si s'expliquessin, deixarien d'ésser-ho.

Passada la lluita material dels tres primers segles, l'esperit cristià i l'esperit pagà, colpit de mort amb la pau de Constantí, es plantaren cara. Les condicions socials i científiques no podien ésser més favorables a una concepció religiosa de caràcter híbrid, que fos una espècie de sincretisme d'elements cristians i pagans recollits de les diverses escoles dels neo-platònics.

(17) Inscripció pagana del segle IV trobada a Càpua. *Corpus inscriptionum lat.*, t. X, 3792.
(18) Kurt, *Les origines de la civilisation*.
(19) Sant Jeroni, *De vita Malchi captivi monaci*.
(20) Mosheim, *De studio etnicorum*, IX, p. 354.

Només mancava un home de prestigi científic i de màgic encís de paraula que fos capaç de fer seguir les multituds semi-cristianes per apinyar-les a l'entorn de la senyera de rebel·lió.

Per dissort sorgí aquest home fatal, qui, amb les seves subtilitats dialèctiques, enlairà senyera de rebel·lió i agrupà a l'entorn d'ella immenses multituds. Aquest home sinistre que desencadenà la tempesta furient fou Arrius (21), el qual, encara que era natural de Líbia, havia establert el seu domicili a Alexandria de l'Egipte. Ordenat de diaca pel bisbe Pere, s'adherí a les doctrines de Meleci i fou exiliat pel mateix bisbe. Mort aquest per la confessió de la fe en la persecució de Dioclecià (22), Arrius demanà perdó al seu successor Aquilià, qui l'hi concedí i l'ordenà de prevere. Segons Sozomen era hàbil dialèctic, eloqüentíssim, capaç d'atraure al seu entorn les multituds amb el màgic encís de la seva paraula subtil i verinosa; mes en el fons de la seva ànima endebades cercaríem cap virtut. Era arrogant, envejós i cobejava encimbellar-se en els càrrecs més vistosos de l'Església.

Els errors d'Arrius tingueren certa incubació en les desviacions del moviment teològic de l'escola d'Antioquia i del sacerdot Llucià d'Antioquia.

A finals del segle III, Pau de Samosata, arquebisbe d'Antioquia, amb el pretext de conciliar el cristianisme amb la raó i de no introduir divisió en Déu, ensenyà una heretgia semblant a la de Sabel·li, negant que el Verb fos engendrat i persona distinta del Pare (24). La generació eterna del Verb també semblà contradictòria al mesquí sentit comú d'Arrius.

Pau de Samosata fou destituït en un Sínode celebrat a Antioquia (25) l'any 269. És una calúmnia inventada pels semiarrians que en aquest Sínode fos condemnat el mot *omousios*, consubstancial, almenys en el sentit en què després fou consagrat com a dogma de fe catòlica en el Concili Nicè (26). Els Pares antioquens tal volta rebutjaren el mot consubstancial en el sentit herètic en el qual, com afirma Sant Hilari (27), Pau de Samosata el prenia. Segons ell era el mateix que *ousian*, persona, i per tant dir que el Verb era *omousion* o consubstancial a Déu, per ell era el mateix que dir que no es distingia de la persona del Pare (28).

Entre els deixebles de Pau de Samosata es féu cèlebre un tal Llucià, prevere antioquè, qui fou decidit defensor de les noves i herètiques doctrines del

(21) La relació més detallada dels començaments de l'arrianisme la trobem en Sozomen, *H. E.*, *PG*, 67. La descripció que fa Sozomen dels fets esdevinguts a Alexandria l'any 324 no pot ésser més depriment.
(22) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 395, n. 54, 55.
(23) Epif., *Haer.*, 69.
(24) Jungmann, *id. id.*, p. 368, n. 15.
(25) Euseb., *H. E.*, l. VII, c. XXX.
(26) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 372, n. 19.
(27) S. Hilar., *De Synod.*, n. 81.
(28) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 374, n. 21.

seu mestre. Excomunicat successivament per tres bisbes, es purificà d'aquesta taca negra en conquerir la gloriosa palma del martiri a Nicomèdia sota Maximí Daya, entre els anys 311-312. Arrius i els seus partidaris es vanagloriaven d'ésser condeixebles de Llucià, i, mort aquest, es cregueren en el deure de sostenir i propagar les seves doctrines, anomenant-se, amb to de superioritat, collucianistes (29).

Demés, com hem dit en altre lloc, la incubació històrica i lògica de l'heretgia arriana es veu clarament dibuixada en les desviacions de

L'escola d'Alexandria

Així s'expliquen els èxits d'Arrius i les moltes simpaties que trobà entre els preveres i diaques d'Alexandria. Després d'Orígenes, restà sempre en aquesta escola una marcada hostilitat contra la teologia de la *igualtat del Pare i del Fill*. Els arquebisbes d'Alexandria Pere i Alexandre, contemporanis d'Arrius, s'oposaren enèrgicament a la difusió d'aquest funest error. Mes els representants de l'antiga tendència alexandrina, hostils a la igualtat del Pare i del Fill, es posaren al costat d'Arrius, vanagloriant-se d'haver tingut un precursor en Orígenes (30). Mes en realitat els orígens filosòfics de l'arrianisme són més antics i profunds. Estava latent en la filosofia platònica i filoniana.

Si donem una mirada retrospectiva a més llunyans horitzons, a segles encara més enrera, veurem ben perfilada la preparació lògica de l'heretgia arriana i la seva incubació en la filosofia filoniana que s'infiltrà en l'escola d'Alexandria, i en les escoles filosòfiques gregues aferrades a les teories emanatistes del Logos platònic És indubtable que l'arrianisme es deriva de la filosofia platònica per Filon, qui es dóna la mà amb Plató.

Alguns acusen els sants Pares d'haver donat ocasió a l'heretgia per haver ells preferit excessivament la filosofia de Plató a la d'Aristòtil. Mes cal tenir en compte que era especialment de la filosofia platònica d'on treien les armes els pagans i els heretges per a fer guerra sense treva a la nova religió, com diu amb frase enèrgica Tertullià: *Plató era l'amaniment de tots els heretges*, "omnis haereseos condimentarium" (31). Heus aquí per què els sants dels cinc primers segles, cridats per la divina Providència a la defensa del dogma, dels atacs dels pagans i dels heretges, els quals estudiaven i empraven la seva filosofia amb certa preferència a la d'Aristòtil, perquè era tinguda en més honor i més coneguda per les obres dels neo-platònics i dels alexandrins. Els Sants Pares tenien fàcilment a les mans traduccions de Plató, la doctrina del qual els semblava més conforme a la divina revelació, referent a Déu, a la moral i a la vida futura;

(29) Tixeront, *Hist. des Dogmes*, 3.ª ed., t. II, p. 21. — Teodoret, *H. E.*, I, 5, p. 27, ed. Permentier.
(30) Hefele, *Conciliengeschichte*, t. I, p. 333.
(31) Tertullià, *De Anima*, t. I, c. XXXIII (Parisiis, 1678).

mentre que les millors obres de l'Estagirita no havien estat traduïdes al llatí, ni eren conegudes d'ells. Sant Basili, Sant Agustí, Sant Gregori Nissè, amarats de filosofia platònica, la seguien en moltes qüestions que no atanyen a la fe. "S. Augustinus in multis Platonem sequutus est" (32), diu el Doctor Angèlic. I el Doctor d'Hipona no s'avergonyeix de dir que en les obres dels platònics trobava confort per la seva fe (33).

Mes per dissort aqueixa mena d'idolatria per la filosofia platònica, portada per Filon a l'escola d'Alexandria, fou l'*humus* que covà l'heretgia arriana, que per aquest filòsof es dóna la mà amb la pagana. Aquest filòsof jueu nasqué a Alexandria vint-i-cinc o trenta anys abans de Jesucrist i fou deixeble de Plató.

Vaig a transcriure literalment les paraules de la filosofia filoniana sobre el Verb (34). El Verb o paraula de Déu, el Logos, és un ésser entre Déu i el món, l'*arquetipus* de l'univers, l'instrument de la creació. Déu, per ço com és un Ésser pur i perfectíssim, no pot ésser *causa immediata* de la matèria, essencialment imperfecta i mala. Déu no ha pogut obrar immediatament sobre la creatura, sinó servint-se d'un mitjancer. Aquest, segons Filon, és el Logos, lliurement creat per Déu, necessàriament desigual, inferior i posterior a l'*Ésser suprem,* mes anterior i superior al món. Encara que el Logos sigui anomenat el Fill de Déu, per raó d'ésser la seva obra més perfecta i el seu efecte immediat, no és vertader Déu consubstancial al Pare, ni etern com Ell, sinó pura creatura, feta del no-res. Sols el Logos, ésser relativament imperfet comparat amb Déu, explica l'origen de la matèria. És evident que l'element platònic predomina en la filosofia filoniana. Ve a ésser com la idea arquetípica de Plató existent fora de Déu i de les creatures. No és difícil de veure palesament com

L'arrianisme es dóna la mà amb el filonisme i per mitjà d'aquest amb la filosofia platònica

Escolteu com sintetitza Arrius els seus errors sobre el Logos o Verb de Déu: "Entre Déu, Ser suprem, infal·lible, no engendrat, sol etern, solitari des de tota l'eternitat i la naturalesa creada, imperfeta i mala, *hi ha el Logos o Verb,* creador del món. Pròpiament no és Déu, ni engendrat per Déu, sols és anomenat Fill de Déu per adopció. No és una creatura com les altres, sinó un ésser misteriós, una mena de *Deus minor,* tan perfet que Déu no hauria pogut crear-ne un altre de superior. L'acreixement de gràcia i els seus mèrits el feren digne

(32) Sant Tomàs, II *Sent. Dist.* XIV, q. 1, a. 2. — IV *Sent. Dist.* XXXIII, q. 3, a. 1, ad 2. — *Quodlibetum,* IX, q. 15. — Alexandre d'Halès, *Summa Theol.,* p. II, q. XXXIII, n. 1. — Albert el Gran, *De Anima,* l. III, c. X.

(33) St. Agustí, *Confess.,* VII, 20.

(34) Zeferí González, *Hist. de la Filosof.,* t. I, p. 402.

(35) Vegeu Sant Atanasi.

de la glòria i del nom mateix de Déu, com l'anomenen alguns Sants Pares de l'Església" (35). "Instrument de la creació del món, el Verb s'encarnà prenent un cos humà sense ànima que suplia el Verb que habitava en ell" (36). Dels arrians nasqueren els macedonians que admetien la divinitat del Fill, però negaven la de l'Esperit Sant (37).

Heus aquí com discorria astutament, en la nuvolada de subtilitats filosòfiques que emboiraven el seu intel·lecte: El Pare no és engendrat, el Fill ho és; el Pare no té principi, el Fill en té i, per tant, no és etern, ni ha existit sempre. Si no és etern no és vertader Déu, ni engendrat de la substància divina, perquè en aquest cas seria Déu. Per tant, sols el Pare és vertader Déu; el Fill o el Verb és sols creatura, encara que la primera i més perfeta, de qui se serví el Pare per a la creació de totes les coses, car el món visible no pot suportar l'acció immediata de Déu. Per les seves extraordinàries virtuts el Pare l'enlairà pel damunt de totes les creatures, i per això és anomenat Déu (38).

Arrius féu una combinació intel·lectual entre la gnosi dels orientals, la filosofia platònica i la teologia jueva, en el fons de la qual es veu palesament l'estret parentiu amb la filosofia filoniana i platònica anomenada flor de la raó pagana. A aquest punt d'albir es refereixen les interessantíssimes paraules de Pius XI en la seva lletra a l'Emm. Card. Tacci, ja citada: "L'obra del Concili de Nicea fou alliberar el cristianisme de tota infiltració pagana".

Donem ara una mirada al

Proselitisme d'Arrius

L'arrianisme reunia condicions per agrupar a l'entorn seu les multituds per la seva filiació platònica i filoniana; per la marcada hostilitat, des d'Orígenes, contra la igualtat del Fill amb el Pare, vivent en l'Església d'Alexandria, centre on es donaven cita els savis, els artistes, els filòsofs, els teòlegs, els matemàtics, els poetes de l'Orient i de l'Occident; pels antecedents subordinacionistes d'aquesta Església; per les discòrdies dels bisbes i de la clerecia sobre la celebració de la Pasqua i perquè, partint d'un monarquisme intransigent i tossut, amb el pretext de salvar la simplicitat i immutabilitat de Déu i la creació immediata de la matèria pel Logos, "rebaixava, com diu Menéndez i Pelayo (39), el dogma al nivell de la intel·ligència i evitava les espines teològiques de la *consubstancialitat* de Crist amb el Pare, fent-los veure en Ell sols un profeta, una mena de *deus minor*". Els savis trobaven en aquest sistema les més seductores teories de la filosofia platònica i de la gnosi exposada amb tot el rigor de la metodologia, i

(36) Tixeront, *op. cit.*, p. 27.
(37) Menéndez i Pelayo, *Heter.*, t. I, p. 163.
(38) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 396, n. 55. — Menéndez i Pelayo, *Heter.*, t. I, p. 164-165.
(39) Menéndez i Pelayo, *Heter.*, t. I, p. 165.

el poble s'entusiasmava en veure en el Fill respecte del Pare una mena de *demiürg*.

Les doctrines d'Arrius cada dia anaven guanyant més terreny a Alexandria. Eren del seu partit cinc preveres i cinc diaques d'aquella església (40) i, segons Sant Epifani, set preveres, dotze diaques i setanta verges consagrades a Déu (41). Es suscità una gran desavinença en la qual prengué part el poble d'Alexandria dividint-se en dos bàndols. De bell antuvi el bisbe d'aquella Església, que era Alexandre, no considerà prudent d'intervenir en la disputa, creient que es tractava merament de subtilitats dialèctiques. Mes en donar-se compte dels greus errors dogmàtics que s'ensenyaven, després de les exhortacions amistoses fetes endebades a Arrius i als seus partidaris, convocà un concili (a. 320-321) al qual assistiren vora un centenar de bisbes d'Egipte i de Líbia, que unànimement acordaren d'excomunicar els propagadors d'aquelles perverses doctrines. El zelós arquebisbe Alexandre, sostingut pel fidel Atanasi, publicà dues enèrgiques lletres, vibrants de zel apostòlic i d'indignació, en què condemnava l'heretgia d'Arrius i suplicava als altres bisbes que fessin el mateix si es refugiaven en llurs diòcesis (42). Cal fer remarcar que en l'esmentada lletra diu que l'heretgia i error d'Arrius *és nou* i *mai oït* en l'Església (43). Aquests interessantíssims documents, sobretot el segon, suscitaren una violenta polèmica entre els amants de la tradició ortodoxa i els partidaris d'Arrius, que volien una revisió del dogma tradicional. Com que Arrius, malgrat l'excomunió, continuava difonent la seva heretgia, fou exiliat i es refugià a Palestina (44). Des d'allà, escriví una lletra al seu decidit protector Eusebi, bisbe de Nicomèdia, qui demanà a Alexandre que aixequés l'excomunió a Arrius i als seus partidaris i els admetés altra volta en el si de l'Església.

Com si això fos poc, reuní a Nicomèdia un sínode de bisbes de Bitínia i arribà a persuadir a alguns que Arrius era innocent. Justament negà Alexandre a Eusebi el que li demanava, perquè Arrius continuava difonent les seves perverses doctrines, escrivint, per a obtenir èxit més falaguer, un llibre de propaganda titulat *Thalia* (convit), mescla de vers i prosa, imitant el poeta egipci Sotades (45).

En la lluita d'Arrius amb el Patriarca d'Alexandria, la mirada penetrant de l'envejós Eusebi de Nicomèdia veié una ocasió oportuníssima per a assolir els seus ambiciosos fins. Amic i fins parent de l'emperador, d'ençà de la seva elecció, bregava per eclipsar l'aurèola de prestigi dels Patriarcats d'Antioquia i d'Alexandria per acréixer el de la seva seu, que per haver estat residència

(40) Sozomè, *H. E.*, l. I, c. XXIV.
(41) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 397, n. 56.
(42) Sòcrates, *H. E.*, I, c. VI. — Teodoret, *H. E.*, I, 3.
(43) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 397-398, n. 58.
(44) Ibid., p. 399, n. 58.
(45) St. Atan., *Contra Arianos, Oratio I*, n. 4.

oficial de l'emperador Licini, s'havia convertit en la seu política de l'Orient.

Per assegurar l'èxit convenia a Eusebi conquerir un cert nucli de bisbes de prestigi reconegut que li fessin costat. Sobretot orientà la seva activitat incansable a guanyar-se les simpaties del seu homònim Eusebi, bisbe de Cesarea, famós autor de la *Història de l'Església* i de la *Vita Constantini,* mes de caràcter feble i temorenc i poc versat en la ciència teològica. Portà, demés, al seu partit una vintena de bisbes, entre els quals hi havia Teodor d'Heraclea (Tràcia), Monofant d'Efès, Teonas de Marmàrica i altres que giraven com satèl·lits entrats en l'òrbita d'atracció d'Eusebi de Nicomèdia.

Veient el zelosíssim bisbe d'Alexandria, sostingut pel fidel Atanasi, la promptitud alarmant amb què Arrius propagava la seva heretgia que féu trontollar el món, fixà els ulls en les dues autoritats sobiranes, l'una de les quals vetllava sobre l'ortodòxia de la fe i l'altra sobre la tranquil·lilitat pública de l'imperi: el Papa Silvestre I i l'emperador Constantí. El Papa fou informat de les desavinences pel bisbe d'Alexandria i l'emperador per Eusebi de Nicomèdia.

Constantí, encara que situat en un punt d'albir merament polític, considerant que un dels elements més dissolvents de les forces de l'imperi són les desavinences religioses, intentà conciliar els dos partits en lluita, exhortant-los a la pau i concòrdia i a posar-se d'acord en els punts més importants de la religió (46). Constantí veia sols la part externa i perifèrica, mes no l'agreujament de la desavinença en un punt dels més fonamentals de la Religió catòlica.

Per tal de conciliar aspiracions contràries l'emperador envià a Alexandria el bisbe de Còrdova (47)

Osius

El gran polígraf Menéndez i Pelayo (48) l'anomena "el gran Osius, glòria i ornament de la nostra Església, el baró més insigne que engendrà Espanya des de Sèneca a Sant Isidor". "Ell sol, diu l'historiador Lafuente (49), basta per honorar l'Església de Còrdova i enlairar-la al nivell de les primeres Esglésies". Aquest gran bisbe, venerable pels seus anys i per la seva ciència, i encara més pels senyals dels sofriments que portava visiblement gravats en el seu cos per la confessió de la fe en les persecucions de Dioclecià i Maximià, a qui prengué Constantí per conseller envers el 312, fou enviat per l'emperador a Alexandria, on convocà un sínode regional per apaivagar els ànims. Mes, adver-

(46) Eusebi, *V. C.*, II, p. 67. — Batiffol rebutja com a espúries dues lletres que, segons Eusebi, Constantí adreçà a Arrius i a l'arquebisbe Alexandre (Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme,* p. 316). Tal volta Eusebi de Nicomèdia fou qui suggerí a l'emperador l'estil ampul·lós en què donava la raó a tots.

(47) Menéndez i Pelayo, *Heter.*, t. I, p. 66.

(48) Ibid., p. 66. Segons Sant Atanasi nasqué a Còrdova envers l'any 256, fou elegit bisbe d'aquesta ciutat en 294 i morí en 357 a l'edat de 101 anys.

(49) Vicens Lafuente, *H. E.*, I, 270, ed. 1873.

tint Osius tot seguit com era de greu l'error que difonien Arrius i els seus partidaris i el perill a què s'arriscava la puresa de la fe, de retorn a Constantinoble, suggerí a l'emperador la necessitat d'un concili general (50). Aquesta idea tot seguit suggestionà el noble esperit de Constantí, el qual decidí, diu Eusebi, a "convocar tots els bisbes de la terra per tal d'oposar a l'invencible enemic els batallons d'una falanx divina". Adreçà una lletra de convit a tots els bisbes del món catòlic, perquè acudissin a la ciutat de Nicea de Bitínia, lloc proper a Nicomèdia i Bizanci del Bòsfor (51).

Fou convocat per al dia 20 de maig de l'any 325. Mes, no havent arribat l'emperador, tingueren sessions menys solemnes fins al 14 de juny, que Constantí l'inaugurà solemnialment. El 19 del mateix mes fou proposat el *Símbol*, el dia 20 d'agost (52) fou clos el Concili, en el qual fou solemnialment proclamada l'eternitat i *consubstancialitat* del Verb i la divinitat de Nostre Senyor Jesucrist.

Mes des del punt de vista crític i teològic cap valor dogmàtic ni legal no tindrien un símbol i uns cànons disciplinars aprovats en un Concili que no fos celebrat per autorització del Papa. Ni és tampoc admissible el que diu Eusebi, el panegirista de l'emperador, el qual, veient-ho tot a través del prisma de l'augusta personalitat del seu heroi, diu que el Concili és ecumènic perquè l'emperador el convocà "*per inspiració de Déu*" (53). Mes el teòleg i el canonista no poden admetre aquesta solució com a criteri per judicar de l'ecumenicitat i del valor dogmàtic del *Símbol* i dels cànons disciplinars de Nicea. És indubtable que

Constantí convocà el Concili de Nicea d'acord amb el Papa Silvestre I

Ho diu expressament S. S. Pius XI en l'esmentada lletra: "Ens proven els documents, escriu, que el Concili de Nicea no fou convocat, sinó amb el consentiment del Papa Silvestre, present en la persona dels seus legats qui signaren en el primer lloc les actes del Concili, no per altra raó, sinó perquè eren els representants del Papa, encara que Vitus i Vicens no fossin més que simples preveres".

A favor d'aquesta tesi tenim un document d'un valor crític indiscutible per la seva seriositat i antiguitat. El sisè Concili ecumènic (54), celebrat a Constantinoble l'any 680, diu textualment que el Concili Nicè, primer dels ecumènics, fou convocat per Constantí d'acord amb el Papa Silvestre (55).

(50) Sant Epifani, *Haer.*, LXVIII, 4.
(51) Eusebi, *V. C.*, III, 6.
(52) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 431, n. 94.—Eusebi, *V. C.*, III, V, IX.
(53) Eusebi, *V. C.*, III, 3-5.—Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I, 38.
(54) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 423, n. 85.
(55) Mansi, t. XI, 661.—Hardouin, *Acta Conciliorum*, t. II, col. 1417.

És veritat que per a un crític exigent hi ha un lapse de temps des del Concili de Nicea (a. 325) fins al de Constantinoble (a. 680); mes si fitem els ulls en el fet que els Pares del Concili sisè, que fan aquella afirmació, eren gairebé tots orientals i per tant gens sospitosos d'afecte excessivament favorable a Roma, i que en aquells temps més aviat l'Orient aprofitava totes les ocasions per minvar el prestigi de la Seu de Roma per tal d'acréixer el de la de Constantinoble, ens convencerem que aquella afirmació no fou inventada ni acceptada per a fer el paper d'aduladors del Papat, sinó per haver-ho vist controlat en documents d'autenticitat indiscutible (56).

Demés, l'historiador Rufí afirma que l'emperador, abans de convocar el Concili de Nicea, demanà parer a molts bisbes, entre els quals segurament no hi faltaria el del bisbe de Roma, que havia estat informat pel Patriarca d'Alexandria (57) del perill en què posava Arrius la puresa de la fe. Si Osius, Vitus i Vicens no ostentaven la representació del Papa, no té explicació raonable l'haver firmat el primer el bisbe de Còrdova i en segon i terç lloc els dos preveres romans, abans que els Patriarques d'aquelles famoses esglésies d'Alexandria, Nicomèdia, Antioquia i Cesarea, sense que ningú protestés.

Encara que, com hem dit, el *Sínode* fou convocat per al 20 de maig, no fou inaugurat oficialment fins el 14 de juny (58) a l'arribada de Constantí a Nicea. Eusebi descriu amb vius colors la cerimònia de l'entrada de l'emperador al Concili, vestit de porpra, or i pedreria, amb els ulls baixos, agermanant el fascinador atractiu de la dignitat imperial, amb la modèstia cristiana, que donava màgic encís a la seva augusta persona. "Semblava a tots, diu, un enviat del cel" (59). En nom de tots els Pares del Concili li adreçà una respectuosa salutació un bisbe, probablement Eusebi de Cesarea, a qui contestà l'emperador en un discurs llatí, que fou de seguida traduït al grec, en el qual recomanava l'avinença, l'harmonia i la pau de què havien estat fets apòstols el dia de llur consagració (60). Afegí que les desavinences religioses li causaven més fonda pena i li semblaven més greus a la tranquillitat de l'imperi que les mateixes guerres (61).

Com nota justament Hefele (62), Constantí féu com fan ara els presidents d'honor en les nostres adunances religioses. Feta la inauguració amb el seu discurs, continuà assistint a les sessions, mes la direcció de les discussions teològiques pròpiament tals fou l'afer dels caps eclesiàstics. Diu textualment Eusebi que

(56) Hefele, *Conciliengesch.*, t. I, p. 390.
(57) Eusebi, *H. E.*, X, 5, 20. — Constantí en les qüestions religioses solia consultar sempre el parer dels bisbes i sobretot el del de Roma, com féu en el cisma donatista. Quan Cecilià, bisbe de Cartago, apellà a Constantí, aquest trameté la causa al papa Melciades.
(58) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 432, n. 94. — Hefele, *op. cit.* t. I, § 26, p. 295.
(59) Eusebi, *V. C.*, III, c. XII.
(60) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 427, n. 89.
(61) Eusebi, *V. C.*, III, 12.
(62) Hefele, *op. cit.*, § 28.

després del discurs d'inauguració l'emperador *"cedí la paraula als presidents efectius del Concili"*, que foren

Osius, Vitus i Vicens

Que Constantí no fou més que president d'honor es desprèn palesament de les actes del Concili, que porten les signatures de tots els bisbes presents, sense figurar-hi ni tan sols en el darrer lloc la firma de l'emperador (63). Alguns no volen que fos presidit pels legats del Papa, sinó per l'emperador.

A favor de la presidència d'Osius tenim un tsetimoni precís de Gelasi, bisbe de Cícicus, qui, després de moltes recerques, escriví la història del Concili de Nicea en el segle v tenint a la vista els més antics documents. "El bisbe de Còrdova, diu, vingué a Nicea en nom del bisbe de Roma, a qui representava juntament amb els legats Vitus i Vicens, preveres romans" (64). El mateix diuen Sant Atanasi (65), Teodoret (66) i Sòcrates.

Aquest darrer historiador, en la llista de bisbes assistents al Concili, els refereix amb rigorós ordre segons llur escala jeràrquica, començant per Osius (67), bisbe de Còrdova, Vitus i Vicens, preveres romans; l'arquebisbe d'Alexandria, Alexandre; Eustaqui, arquebisbe d'Antioquia; Macari, bisbe de Jerusalem. Sòcrates (68), que tanta mira té a seguir un rigorós ordre de dignitat jeràrquica en les diferents seus orientals, no hauria posat en primer terme, abans dels titulars d'aquelles famoses seus apostòliques, un bisbe d'una ciutat secundària d'Espanya. No presidí Osius per la seva amistat amb Constantí, ni per un acte de cortesia dels orientals en honor d'un bisbe occidental i de dos senzills preveres romans, sobretot havent-hi presents bisbes d'altres seus importantíssimes d'Occident, com el de Cartago, qui malgrat la seva categoria jeràrquica signà molt més avall després dels orientals més importants. Per caràcter, els orientals no estan fàcilment disposats a fer actes de cavallerositat en honor dels occidentals i menys encara de dos senzills preveres romans, si no eren legats del Papa.

És un fet simptomàtic que, mentre les signatures dels altres bisbes estan per grups de distintes províncies eclesiàstiques, i cadascuna duu la indicació de la seva seu, la signatura d'Osius, contra el que escriu el gran polígraf Menèndez i Pe-

(63) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 428, n. 89. — *Ibid.*, p. 427, n. 89.

(64) Gelasi, *H. E.* — Mansi, *Acta Conc.*, t. II, 806. — Jungmann, *op. cit.*, I, p. 427, n. 88.

(65) Atan., *Apol. de fuga, PG*, 25, 5649.

(66) Teodoret, *H. E.*, II, 15. — Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 430, n. 91.

(67) S'equivoca Schröck, qui afirma que Osius presidí i signà el primer per la seva amistat amb l'emperador. Com observa justament Hefele, seguint aquest criteri, hauria hagut de signar primer Eusebi de Cesarea, qui figura més avall en el lloc que li correspon segons l'escala jeràrquica.

(68) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 425, n. 87.

layo (69), està unida a la dels dos preveres romans, sense cap referència a Còrdova, ni a Espanya, com si volgués insinuar que ell no representava cap província en particular, sinó el bisbe de Roma, Cap de l'Església universal.

En resum, si Osius, Vitus i Vicens, preveres romans, no foren enviats com a legats del Papa Silvestre, no té explicació raonable que presidissin les adunances d'un Concili ecumènic, celebrat en territori oriental, en el qual figuraven els màxims exponents de la jerarquia eclesiàstica i de la ciència orientals de les més antigues i famoses seus apostòliques. No resta, doncs, cap dubte que ostentaven en l'Assemblea la representació del Papa Silvestre (70) i per tant

El Concili fou verament ecumènic o universal

Segons Sant Atanasi (71) foren 318 els bisbes que assistiren a aquesta augusta assemblea, que fou el més grandiós espectacle que es podia donar en l'Església de Crist. Aquest nombre és adoptat pels autors moderns, que el tragueren dels historiadors Sòcrates, Teodoret, Rufí, Gelasi de Cícicus i Sant Ambròs. La majoria d'ells eren orientals. Els occidentals hi eren representats per Cecilià de Cartago, Marc de Calàbria, Nicasi de Dijon (Gàl·lies), Domo de Striden (Panònia) a més dels esmentats legats del Papa Silvestre. Tampoc no hi mancava representació dels pobles bàrbars de fora l'imperi romà: un bisbe de Pèrsia, Joan, i el metropolità dels Gots, Teòfil (72). Era una veritable reunió del llinatge humà. La diversitat de llenguatge feia més meravellosa la unitat de la fe i de sentiments d'aquella augusta assemblea, a la qual els historiadors d'aquell temps aplicaven espontàniament aquell passatge ja citat dels Fets dels Apòstols, en què Sant Lluc ens diu que el dia de Pentecostès es reuniren a Jerusalem "barons piadosos de totes les nacions, que hi havia dessota el sol". Allí es trobaven els més insignes servents de Déu, dels quals, com diu Eusebi (73), "uns eren il·lustres per la ciència, altres per l'austeritat de llur vida; uns per llur venerable edat, altres per llur energia i activitat jovenívoles". "Uns, afegeix Teodoret (74), eren coneguts pels carismes apostòlics dels miracles, altres per les cicatrius glorioses de llurs sofrences, que portaven visiblement marcades en el cos, com recor-

(69) Menéndez i Pelayo, *Heter.*, t. I, p. 66, 67, 68, diu equivocadament que Osius signà el primer després dels legats del papa en aquesta forma: "Hossius, episcopus civitatis cordubensis, provinciae Hispaniae dixit: Ita credo, sicut superius dictum est. Victor et Vincentius presbyteri urbis Romae, pro venerabili viro Papa et Episcopo nostro Sylvestro, suscripsimus".

(70) Sozomen, *H. E.*, c. XVII. Vegeu l'article d'aquest volum dedicat especialment a aquest tema.

(71) Carta *Ad Afros*, c. II. — Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 425, n. 86. — El Catàleg diu que foren 318 i, demés, signaren 208 bisbes que no pogueren assistir per vellesa o malaltia.

(72) Sòcrates, *H. E.*, I, 8, *PG*, 67, 62.

(73) Eusebi, *V. C.*, III, 9.

(74) Teodoret, *H. E.*, I, 7.

dança d'una confessió gloriosa". Potamon d'Heraclea, Pau bisbe de Neocesarea i Osius ostentaven en llurs cossos els senyals dels turments per la fe. El gran Pafnuci (75), bisbe de l'Alta Tebaida, entrà arrossegant una cama, de la qual li havien tallat els nervis perquè no fugís, quan fou condemnat *ad metalla,* i ostentava buida l'òrbita, de la qual havien arrancat l'ull. A més era interessantíssima la presència de tants solitaris, coneguts per la fama de llurs mèrits, de qui tothom parlava i poquíssims coneixien personalment. Entre aquests, Jaume bisbe de Nisibe amb el seu vestit teixit de pèls de camell, qui des de molts anys vivia en la solitud, nodrint-se, com Joan Baptista, d'herbes crues i fruits salvatges. A més de Jaume de Nisibe, que havia ressuscitat morts, entre els taumaturgs hi havia Leonci de Cesarea, home dotat de carisma de profecia, qui en el seu viatge al Concili havia batejat el pare de Gregori Naziancè, i Nicolau, bisbe de Mira, en l'Àsia Menor, popularíssim pels seus grans miracles. Sols l'Església Catòlica podia donar al món un tal espectacle! El dia 14 de juny foren inaugurades (76) les

Sessions solemnes

Obertes les sessions solemnes sota la presidència d'Osius i dels legats del papa Silvestre, la primera cosa que fou proposada a les deliberacions del Sínode fou la controvèrsia arriana. Llegiren els escrits d'Arrius i d'Alexandre, que foren minuciosament examinats pels Pares del Concili. Tot seguit es notaren, palesament marcades, tres tendències. D'una banda el bisbe d'Alexandria, Alexandre, acompanyat del fidel diaca Sant Atanasi i de Marcel d'Ancira, eren capdavanters de la majoria dels bisbes, que s'alçaren en pes amb un impuls d'enèrgica adhesió al dogma tradicional de l'eternitat i consubstancialitat del Verb i de la divinitat de Crist. En canvi hi havia una minoria escassa, però de gran escomesa, anomenada partit eusebià, composta d'uns vint bisbes, el cap dels quals era Eusebi de Nicomèdia, que li donà el nom, "home docte i honorat en els palaus" (77). Aquest partit sostenia que no s'havia de seguir la tradició sense examen, sinó que era necessària una revisió de les fórmules de la fe (78), sobretot de la generació eterna i de la consubstancialitat del Verb amb el Pare. Finalment un terç partit moderat, del qual era cap Eusebi de Cesarea, sota la influència de Constantí, arborà senyera de pau, cercant una fórmula d'avinença entre els dos partits en lluita.

Envanit Arrius per l'èxit del proselitisme, que havia agrupat entorn de la seva senyera de rebel·lió bisbes de tanta embranzida com Eusebi de Nicomèdia.

(75) Ibid., I, 6, *PG,* 82, 917.
(76) Jungmann, *op. cit.,* t. I, p. 431, n. 94.
(77) Sozomen, *H. E.,* c. XV.
(78) Els principals eren Eusebi de Nicomèdia, Maris de Calcedònia, Teodor d'Heraclea (Tràcia), Monofont d'Efeso i Teonas de Marmàrica.

Teodor d'Heraclea (Tràcia), Monofant d'Efès i Teonas de Marmària, tingué tanta gosadia davant de l'assemblea que, segons Atanasi (79), arribà a defensar "*que el Verb no era Déu, que no havia existit sempre, que havia eixit del no-res, com les altres creatures*".

Aquestes afirmacions blasfemes d'Arrius feren tapar les piadoses oïdes dels més valerosos confessors de la fe, ensems que senyals d'un disgust intens es dibuixaren en el rostre dels bisbes del partit moderat d'Eusebi de Cesarea, que perdé tota esperança d'arribar a una reconciliació entre els partits en lluita. Eusebi de Nicomèdia, protector d'Arrius, esmerçà tota la seva diplomàcia i activitat per apaivagar la indignació de Constantí, que volia procedir enèrgicament contra l'heresiarca. La fórmula de fe que presentà Eusebi causà tan mala impressió a l'assemblea, que fou feta miques en la seva mateixa presència (80). Llavors els eusebians decidiren canviar de tàctica. Creient arriscat de defensar palesament Arrius, completament fracassat per les seves estridències, redactaren una fórmula de fe equívoca i ambigua que satisfés a tots i ensems deixés la porta oberta a les especulacions teològiques sobre l'origen i naturalesa del Verb.

En un nou tanteig Eusebi presentà una fórmula enginyosament composta de frases escripturístiques aplicables igualment al Verb i qualsevol creatura, que fou enèrgicament combatuda per Atanasi. El Fill és semblant a la substància del Pare. També ho som nosaltres. És imatge de Déu i resplendor de la seva glòria. També ho som nosaltres. També nosaltres hem existit sempre: en ell vivim, ens movem i som (81).

Feren la comanda de la redacció a Eusebi de Cesarea, del partit moderat, qui presentà un símbol que és una fórmula imprecisa, vacillant com l'esperit del que la proposava. Diu així: "Creiem en un sol Déu, Pare totpoderós, creador de totes les coses visibles i invisibles. I en Jesucrist, el Verb de Déu, Déu de Déu, llum de llum, vida de vida. Fill únic, primogènit de tota la creació. Engendrat pel Pare abans de tots els segles, qui féu totes les coses, s'encarnà per a nosaltres i per la nostra salut" (82). Aquesta fórmula és hàbil per les coses que calla. Els Pares defensors de la tradició entenien Déu de Déu, en el sentit que el Verb procedia eternalment del Pare en identitat de substància, per operació intellectual, que és veritable generació, mentre que els eusebians intentaven d'afirmar que el Fill procedia del Pare, com de causa eficient (83), i per tant negaven la consubstancialitat. Només es desprèn de l'esmentat símbol, que el Verb seria la primera creatura, que hauria produït totes les altres.

La fórmula d'Eusebi de Cesarea fou molt elogiada per Constantí, segons

(79) Atan., *Oratio adv. Arianos*, n. 5.
(80) Atan., *Ep. ad Afros*, 5.
(81) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 435, n. 100.
(82) Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 386. — Eusebi tenia la pretensió de fer adoptar la fórmula de la seva església en qualitat de fórmula universal.
(83) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 433, n. 98.

tots els indicis fortament influenciat per Eusebi de Nicomèdia, qui volia deixar la porta oberta a l'heretgia arriana. Digué l'emperador que aquesta era la seva fe, exhortant a tots amb interès que l'acceptessin (84). Mes aquesta fórmula fou enèrgicament combatuda per Atanasi, qui amb la seva previsió evità al Concili una relliscada perillosíssima, i exigí una fórmula de fe clara i precisa sobre l'eternitat i consubstancialitat del Verb amb el Pare i sobre la divinitat del Crist.

Cregueren que expressaria exactament el pensament de tots la frase que el Fill és de la substància del Pare. El mot *omousios*, consubstancial, fou precisament el punt capital, en què fou concentrada tota la disputa. Les sessions anaven essent cada dia més agitades i laborioses. Al front d'aquella imponent assemblea s'imposà Atanasi, "*el gran campió de la fe nicena*", baix d'estatura, de feble complexió, mes d'esperit enèrgic i de frase precisa i incisiva a qui la majoria escoltava amb venerable admiració, perquè era eloqüent i fidel intèrpret de l'antiquíssima tradició cristiana. Atanasi orientà tota la controvèrsia al seu punt capital, fonament de la fe cristiana, o sia, a l'*eternitat i consubstancialitat del Verb encarnat* (85) amb el Pare.

Osius tingué la feliç idea de proposar una fórmula suficientment clara i precisa que restablia en tota la seva integritat i ortodòxia la fe tradicional que ensenya la distinció real de les divines Persones i la identitat de substància. Proposà a l'assemblea que fos acceptada la paraula *omousios, consubstancial*, que l'Església conserva com sagrada després de setze segles, composta de dos mots que expressen clarament la identitat de substància i la pluralitat de persones (86). Diu Sant Atanasi que el mot fou acceptat gairebé unànimement com indicadíssim pels Pares del Sínode (87), per expressar la identitat substancial del Fill que rep la naturalesa del Pare per generació intel·lectual eterna. Llavors Osius (88) redactà el Símbol, admirable fórmula de fe, model de precisió i d'estil i de nervi teològic, que el món cristià repeteix encara avui dia, com regla de creença universal. "Quina glòria la del nostre Osius, diu Menéndez i Pelayo (89), d'haver redactat la professió de fe de Nicea!" Que Osius fou l'autor de la fórmula ho diu expressament Sant Atanasi (*Epist. ad Solitarios*): *Hic* (Osius) *formulam fidei in Nicaena Synodo concepit.*

És possible que, com afirmen alguns, el Concili prengués per model el símbol d'Eusebi de Cesarea del qual havia fet grans elogis l'emperador, dient que aque-

(84) Eusebi de Cesarea, *Epistula, PG*, 20, 154.
(85) Atan., *Oratio adv. Arianos*, I, 16, 39.
(86) Menéndez i Pelayo, *Heter.*, t. I, p. 68, diu inexactament que el mot *omousios* consubstancial fou emprat per primera vegada. Moltes d'altres ja havia estat emprat. Basta de llegir la defensa que fa d'ell mateix Dionís el Gran acusat de negar (Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 362...) que el Fill fos consubstancial al Pare. — Atan., *De Synod.*, n. 43.
(87) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 436, n. 100.
(88) Atan., *Hist. arianismi*, c. 49. — Sant Hilari, *Fragmenta*, l. II, c. XXXIII, l'atribueix a Atanasi.
(89) *Heter.*, t. I, p. 68.

lla era la seva fe i exhortant a tots que la signessin afegint-hi el mot *omousios*.

La comparació d'aquestes dues fórmules (90) parla a favor d'aquesta hipòtesi. Mes parant-s'hi bé hom veu diferències essencials entre els dos símbols (91). Les paraules del Símbol redactat per Osius són: "Creiem en un Déu, Pare totpoderós, Creador de totes les coses visibles i invisibles. I en un Senyor Jesucrist Fill de Déu Unigènit, engendrat del Pare, això és de la substància del Pare, Déu de Déu, llum de llum, Déu vertader de Déu vertader, *engendrat, no fet; consubstancial* al Pare, per qui foren fetes totes les coses, del cel i de la terra, que baixà del cel per nosaltres homes i per la nostra salut, s'encarnà, es féu home i patí... i en l'Esperit Sant..." "A aquells qui diuen que el Fill de Déu no ha existit sempre, que abans d'ésser engendrat no era, o que fou fet del no-res, o d'una altra substància o essència, o que ha estat creat, o subjecte a la mutació o transformació, els anatematitza la santa catòlica i apostòlica Església de Déu" (92). A més del mot *omousios*, consubstancial, que era el punt capital de la desavinença, i sobre el qual es suscità una sorollosa controvèrsia, afegí a la fórmula d'Eusebi de Cesarea, ambigua i imprecisa, que el Verb havia existit sempre i que no era creatura. Els incidents de la redacció del Símbol resumeixen en síntesi la història de la crisi dogmàtica d'aquella trista època. Si bé s'alça el Concili gairebé en pes (93) amb un impuls d'adhesió a la fórmula de fe proposada per Osius, de moment disset es negaren a signar-la. Després restaren reduïts a cinc, hostils al mot *omousios*: Eusebi de Nicomèdia, Teognis de Nicea, María de Calcedònia, Teonas de Marmàrica i Secundus de Líbia (94), dels quals tres fingiren subjectar-se i signaren finalment la fórmula definitiva per evitar la indignació de Constantí. Sols Teonas de Marmàrica i Secundus de Tolemaida restaren obstinadament hostils i foren condemnats i exiliats amb Arrius i els seus partidaris (95). El sagrat Sínode condemnà també el llibre d'Arrius, retolat *Thalia* (96). A més dels eusebians, també l'homònim Eusebi de Cesarea, cap del partit moderat, abans de firmar posà moltes dificultats al mot *omousios*. Quan li presentaren la fórmula de Nicea demanà temps per reflexionar (97), mes acabà per signar-la (98). Per amor a la concòrdia i a la pau acceptà el mot *omousios* i la frase

(90) Eusebi, *Epist.*, *PG*, 20, 154.
(91) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 437, n. 102. — Sòcrates, *H. E.*, I, c. IX.
(92) Hefele, *op. cit.*, p. 438. — Eusebi, *Epistula*, *PG*, 20, 154. — Menéndez i Pelayo, *Heter.*, t. I, p. 68.
(93) Hefele, *op. cit.*, p. 443. — Denzinger-Bannovart, *Enchirid. Symbol.*, 12, 54.
(94) Filostorgi, *Epistula*, 25, *PG*, 32, 394.
(95) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 436, n. 102. — Z. García Villada afirma inexactament que signaren la fórmula d'Osius tots els eusebians (*Razón y Fe*, juny de 1925, p. 142). — Menéndez i Pelayo, *op. cit.*, t. I, p. 68, diu que signaren 318 bisbes, i sols se n'abstingueren cinc bisbes arrians.
(96) Sòcrates, *H. E.*, I, c. IX. — Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 437, n. 102.
(97) Sòcrates, *H. E.*, I, c. VIII, PG, 67, 60...
(98) En temps de Sant Epifani, envers el 400, existien encara les signatures dels 318 bisbes presents al Concili de Nicea (Epifani, *Haer.*, LXIX, n. XI, *PG*, 42, 217). Actual-

"*engendrat, no creat*", després d'haver-li fet veure, diu ell, que el mot *creat* significa en general totes les coses produïdes pel Verb, a les quals el Fill no és semblant, perquè és d'una substància millor que les altres creatures; i quant al mot *omousios,* continua Eusebi, significa que el Fill no és semblant a cap creatura, sinó sols al Pare, qui l'engendrà. Donada aquesta explicació, acaba dient, vaig adherir-me als altres bisbes que signaren, perquè sé que antics i cèlebres escriptors eclesiàstics se serviren del mot *omousios* per significar que el Fill és semblant al Pare (99). Aquestes tenebroses i intrincades explicacions de la signatura del famós autor de la *Història de l'Església* i de la *Vida de Constantí,* ensems que són un senyal palès de la crisi teològica d'aquella desgraciada època, demostren que era poca la seva autoritat en qüestions teològiques. Eusebi de Cesarea parla sovint de l'interès de Constantí que acceptessin el mot *omousios,* com si el Símbol de Nicea fos obra de l'emperador i no dels bisbes. Mes Sant Atanasi refereix que l'emperador no féu cap pressió als Pares del Concili. L'assemblea volgué cloure el Símbol amb una declaració solemnial en què diu: De part de l'Església catòlica declara anatema a tots els qui sostindran la doctrina contraria (100). Aquesta és l'única definició dogmàtica del Concili de Nicea. Els altres cànons són exclusivament disciplinars.

Des de llavors la *consubstancialitat* és una tesi certíssima de la fe catòlica contra les heretgies que neguin la unitat de naturalesa i la distinció de persones en la Santíssima Trinitat que havia ensenyat sempre

La tradició

He dit que fou la veu gairebé unànime i aclamadora de la tradició que ofegà les pretensions d'Arrius i dels eusebians que deien que els Pares anteriors al Concili de Nicea ensenyaven una Trinitat molt diferent de la definida en aquella assemblea.

Llegim en la història el testimoni interessantíssim de Sant Dionís Alexandrí, anomenat el *Gran* per la seva ciència i ardent zel en la defensa de la fe, qui fou deixeble d'Orígenes i elegit bisbe d'Alexandria l'any 248. Acusat aquest bisbe al seu homònim, el Papa Sant Dionís (a. 259-269), de negar que el *Fill fos consubstancial al Pare* (101), volgué rentar-se d'aquesta ignominiosa taca. El Papa reuní un Sínode a Roma i escriví al bisbe d'Alexandria, i a altres bisbes i preveres d'aquelles regions, una carta, que ens conserva Atanasi (102), en què

ment sols es conserven unes llistes incompletes i mutilades, en les quals figuren les firmes de 224 bisbes, però traduïdes de l'original grec.

(99) S. Atan., *De Decretis Synodi Nic.*, c. III, *PG, 26,* 60...

(100) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 437, n. 102.

(101) Atan., *De Synodis,* n. 43: "Discimus Dionysium accusatum fuisse, quod *Filium Patri non consubstantialem affirmaret*".

(102) Atan., *De Sent. Dionysii,* n. 13.

hi ha una clara i precisa professió de la fe que fou després sancionada en el Concili de Nicea. El bisbe alexandrí contestà al Papa en una lletra i quatre llibres apologètics, retolats *Apologia atque Elenchus* (*convictio*), en què es defensava plenissimament de tota sospita d'error.

Els crítics no convenen en la manera de judicar la doctrina de Dionís Alexandrí. Alguns moderns suposen que tenia idees confuses i errònies que expressà en els seus escrits, i que rectificà, després de rebuda la carta aprovada pel Papa en el Sínode de Roma. Mes altres creuen amb fonament que no havent estat fixada amb tecnicisme precís i teològic l'expressió positiva i clara del dogma trinitari i el significat del mot hipòstasi i de persona fins al Concili de Nicea, alguns Sants Pares anteriors al Sínode, sobretot els habituats a la filosofia platònica, entre ells Sant Ireneu, Climent Alexandrí, Sant Gregori Taumaturg, Metodi i sobretot Sant Dionís Alexandrí escrivint contra els sabellians, encara que conservaven substancialment la veritat de la fe catòlica, se serviren d'expressions teològiques inexactes, poc precises i de vegades fins errònies, podent els contraris, amb deduccions, arribar fins a l'heretgia. En alguns passatges els Sants Pares tenien els ulls fits en la unitat substancial del Logos amb el Pare i per comptes d'exposar el dogma en tota la seva integritat teològica, sembla que es decanten al sabellianisme, enfosquint la distinció personal del Pare. En altres volien fer triomfar la doctrina tradicional de la distinció real entre el Logos i el Pare, i usen expressions poc precises, i inexactes a primera vista, contra la consubstancialitat. Entre aquests hi ha Atenàgores, Teòfil, Tacià, Tertullià i Orígenes, amarats de filosofia platònica, els quals, volent remarcar més enèrgicament la distinció personal, sembla com si neguessin la consubstancialitat o identitat de substància (103) entre el Pare i el Fill.

Combatent el sabellianisme, que es propagava en aquella regió, caigué en aqueix extrem Dionís el Gran, arquebisbe d'Alexandria, en una lletra dogmàtica (a. 260), adreçada a Ammon i Euphramor, en què emprava frases mancades de precisió i de justesa amb què, remarcant enèrgicament la distinció personal del Logos del Pare, sembla com si negués la igualtat i consubstancialitat. Fou per aquesta lletra que va ésser acusat al Papa Sant Dionís, celebrant-se el Sínode en què fou condemnat l'error dels qui diguin que el Fill és creatura.

Respongué al Papa queixant-se que es dubtés de la seva ortodòxia i que és una calúmnia criminal l'acusació que ell negava que Crist era *consubstancial a Déu* (104). Sant Atanasi nega que Dionís Alexandrí tingués opinions favorables als arrians i el defensa de tota tara d'error (105), puix diu després: No afirmo que el Verb sigui fet ni dic que Déu sigui el seu creador, sinó el seu Pare (106).

(103) Hefele, *op. cit.*, p. 342.
(104) Dion. Alex., *Epistula* III. — Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 363, n. 8.
(105) Atan., *De Trinit.*, p. 188. — Jungmann, *op. cit.*, p. 364, n. 9.
(106) Atan., *De Sent. Dionysii*, n. 13, 14. — Jungmann, *op. cit.*, p. 365, n. 10.

No podem assenyalar un moment en què no hi hagi hagut Pare. El Logos és etern i no és pas una creatura (107). En altre lloc diu "que mai no ha cregut que el Logos sigui una creatura".

Quant a la fórmula, després sancionada en el Concili de Nicea, "*que el Fill és consubstancial al Pare*", la professió de la qual li exigien els acusadors i el Papa, respongué Dionís que no sols l'admetia, sinó que sempre havia sostingut el concepte que expressa (108). Repeteix altra volta que és una mentida criminal l'acusació que ell nega que *Crist sia consubstancial a Déu*. Creiem, doncs, que Dionís Alexandrí ensenyà sempre la doctrina ortodoxa i que mai, ni abans de l'admonició del Papa, no tingué intenció d'afirmar que la naturalesa del Fill era dstinta de la del Pare, com es desprèn ben clarament de les seves mateixes paraules (109) en què expressa palesament la unitat numèrica de naturalesa i la distinció i igualtat de les persones.

Després de Dionís el Gran els doctors de l'Església d'Alexandria: Teognoste, Pièrius i el bisbe Pere ensenyaren clarament la doctrina ortodoxa sobre el Logos. En un fragment de Teognoste, cap de l'escola catequística d'aquella ciutat des de l'any 270 al 280, que ens ha conservat Atanasi, llegim les següents interessantíssimes paraules: "La substància del Logos o del Fill, no és del nores, sinó de la substància del Pare". Pièrius tampoc no s'aparta en realitat de la doctrina ortodoxa sobre el Logos o Verb i quan anomena el Pare i el Fill dues substàncies (*ousias*) vol dir dues hipòstasis o persones, perquè en aquells temps no tenien un concepte precís de substància i d'hipòstasi. El terç gran alexandrí d'aquella època és el bisbe Pere, qui atribueix al Fill la mateixa naturalesa i la mateixa substància del Pare (110). Està clar, doncs, ben clar que la fórmula exacta i precisa del Símbol de Nicea restablí en tota la seva integritat la doctrina tradicional de la divinitat de Nostre Senyor Jesucrist i de la consubstancialitat del Logos o Verb amb el Pare i per tant els arrians comptaven equivocadament a favor llur el testimoni de Dionís el Gran, arquebisbe d'Alexandria i de l'escola teològica d'aquesta ciutat.

Després de la condemna solemne de l'arrianisme (111) els Pares del Concili de Nicea deliberaren sobre altres punts doctrinals i pràctics, llavors de gran

(107) Hefele, *op. cit.*, p. 345.

(108) Atan., *De Sent. Dionysii*, n. 18. — Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 366, n. 11. "Ostendi — diu — mendacem criminationem, quam contra me proferunt, quasi nollem dicere Christum Deo esse consubstantialem".

(109) Atan., *De Sent. Dionysii*, n. 17: "Si quidem nos indivisibilem unitatem in Trinitatem dilatamus, et Trinitatem iterum, quae immini nequit in unitatem contrahimus". Són paraules de Dionís en què expressa clarissimament la unitat numèrica de naturalesa, la distinció i igualtat de persones. — Jungmann, *op. cit.*, p. 366, n. 12.

(110) Hefele, *op. cit.*, p. 347.

(111) Atan., *Epistula ad Solitarios*. — Menéndez i Pelayo, *Heter.*, t. I, p. 68. — Teodoret, *H. E.*, I, c. VIII.

interès, com era la controvèrsia pasqual, el cisma de Meleci i altres abusos disciplinars (112), contra els quals publicaren un cert nombre de cànons.

Donem, doncs, una mirada al nombre de

Cànons disciplinars autèntics

Els crítics no estan d'acord sobre el nombre de cànons autèntics del primer Concili ecumènic. Endebades cercaríem el nombre de cànons en documents originals. Les actes (113) de Nicea, que haurien de servir de base a la investigació científica del crític, dissortadament no han arribat fins a nosaltres. D'aquestes actes sols ens han estat conservades tres peces interessantíssimes: El Símbol de la fe, vint cànons disciplinars i el decret sinodal. La gran veneració que la posteritat tingué envers aquest Concili fou causa que li fossin atribuïts molts altres cànons i lleis disciplinars d'origen posterior. Heus aquí la causa de la gran confusió sobre l'autenticitat dels cànons disciplinars de Nicea. Actualment la crítica imparcial i serena, servint-se de testimonis fefaents d'autors grecs i llatins que visqueren en època no molt llunyana del Concili, admet com autèntics sols vint cànons disciplinars (114). Els autors a qui ens referim són els historiadors Teodoret, Gelasi, bisbe de Cícicus, i Rufí.

Teodoret, qui visqué un segle després del Concili i escriví la *Historia Eclesiàstica* vers l'any 450, diu textualment: "Després de la condemnació de l'arrianisme, els Pares de Nicea en les adunances aprovaren 20 cànons sobre disciplina eclesiàstica" (115). Vint anys més tard, Gelasi, bisbe de Cícicus (116), en la *Història del Concili,* escrita després de moltes recerques, tenint a la vista documents antiquíssims, afirma que són 20 els cànons que publicà el Concili, dels quals transcriu el text original grec en el mateix ordre que són arribats fins a nosaltres.

Finalment, Rufí, que escriví la *Història Eclesiàstica* vers l'any 402, mig segle abans que els anteriors historiadors grecs, ens conserva la traducció llatina de 20 cànons disciplinars de Nicea (117) que existien en aquella època.

Per tractar aquest punt tan debatut en la història, són interessantíssims els documents que ens subministra la famosa disputa entre els bisbes africans i la Santa Seu, amb motiu de l'apel·lació d'un sacerdot africà al Papa. Relaten el fet de la faisó següent: El prevere Apiàrius de Sicca en Àfrica, qui havia estat destituït, apel·là a Roma. El Papa Zòsim (417-418) acceptà el recurs d'apel·lació, al·legant en prova del seu dret un suposat cànon del Concili de Nicea, que deia

(112) Jungmann, *op. cit.*, t. I, p. 437, n. 103.
(113) Segons els prolegòmens a la col·lecció dels cànons aràbics omplien 40 volums.
(114) Mansi, *Conc. amp. coll.*, t. II, 668. — Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 528-620.
(115) Hefele, *op. cit.*, I, p. 503-504, cita Teodoret.
(116) Gelasi, *Hist. Conc. Nic.* l. I, c. XXXI. — Hefele, *op. cit.*, I, p. 504.
(117) Rufí, *H. E.*, desdobla el sisè i el vuitè i ens en dóna 22, que resulten exactament els 20 que publiquen els altres historiadors.

així: "Quan un bisbe creu que ha estat injustament destituït pels seus col·legues, podrà fer apel·lació a Roma i el bisbe de Roma farà veure i fallar la causa per jutges de la regió" (118).

Els bisbes africans endebades cercaren el cànon citat pel Papa Zòsim en llurs exemplars grecs i llatins i fins en l'exemplar antiquíssim que havia portat a Cartago el bisbe Cecilià, qui havia assistit personalment al Concili de Nicea. Els legats del Papa no es donaren per satisfets i digueren que no eren aquells els exemplars a què es referia Zòsim. Per eixir de dubte convingueren tots a la una demanar exemplars autèntics dels cànons de Nicea als Patriarques d'Alexandria, de Constantinoble i d'Antioquia (119). Mes, havent mort el Papa Zòsim l'any 418, abans de complir-ho, demanà els esmentats exemplars el seu successor, el Papa Bonifaci. Ciril, arquebisbe d'Alexandria, i Atticus, Patriarca de Constantinoble, enviaren còpies autèntiques i fidels del Símbol i dels cànons de Nicea, traduïts al llatí pels savis Teilus i Teorist. En aquesta versió, que ens ha estat conservada, tal com l'enviaren, en les actes del Concili sisè de Cartago, hi ha sols 20 cànons i un article final, que, com prova Hardouin, no és res més que una noticia històrica afegida als cànons de Nicea pels Pares del Concili de Cartago (120). Cal fer remarcar que tampoc no hi havia en aquesta versió el cànon citat pel Papa Zòsim. No és estrany, perquè aquest cànon no pertanyia al Concili de Nicea, sinó al de Sardis (121). S'explica fàcilment l'equivocació en què de bona fe va caure el Papa Zòsim en una simple cita. La raó és perquè en els antics exemplars de molts autors grecs, sota el rètol general de "Cànons del Concili de Nicea", hi havia a continuació els cànons de Sardis.

Ja és més ferma i decisiva la prova, si ens fixem que totes les antigues col·leccions gregues i llatines dels segles IV i V atribueixen 20 cànons al Concili de Nicea. Si en la retolada *Prisca* n'hi ha 21 és perquè distribueix en dos el cànon 19. Foci en el seu *Nomocànon,* Zonaras i Balsamon (122), historiadors grecs anteriors a ell, i la cèlebre *Col·lecció* espanyola atribuïda ordinàriament a Sant Isidor, anomenada d'Adrià, perquè Adrià I en féu ofrena a Carlemany, sols fan memòria de 20 cànons de Nicea. I el famós Hincmar, arquebisbe de Reims, el primer canonista del segle IX, d'acord amb el *Pseudo-Isidor,* atribueixen sols 20 cànons a l'esmentat Concili. Davant d'autoritats de tan pes i de tan indiscutible prestigi una crítica imparcial i seriosa no pot admetre com autèntics 70 o bé 84 cànons (123) com han admès alguns autors.

(118) Hefele, *op. cit.*, p. 504-505.
(119) Ibid., p. 506-507.
(120) Ibid., p. 507.
(121) Es el cànon V de Sardis. — Hefele, *op. cit.*, I, p. 506.
(122) Hefele, *op. cit.*, I, p. 510-511.
(123) En el segle XV Francesc Torrianus, S. I., publicà una versió llatina d'un còdex aràbic que contenia 80 cànons. Pocs anys després Abraham Ecchelenze, maronita, una altra de 84, qui si bé és veritat que són antiquíssims, no són anteriors al Concili de Calcedònia celebrat l'any 461. El Card. Aguirre, *Coll. Conc. Hisp.*, t. I, part I, i el Card. Baroni,

Hem dit que els Pares de Nicea, després de la condemna de l'arrianisme, s'ocuparen també de la controvèrsia pasqual. Diu Sant Atanasi (124) que "els siris, cilices i els qui habitaven en la Mesopotàmia, seguint el costum jueu, celebraven sempre la Pasqua el dia 14 del mes de Nisan", contra el costum romà que la celebrava el diumenge pròxim següent al pleniluni. Ja el cànon I del Concili d'Arles, celebrat l'any 314, prescrivia que fos celebrada la Pasqua el mateix que Roma en totes les Esglésies. Com que encara durava la desavinença, el Concili Nicè disposà que tots els anys el bisbe d'Alexandria indiqués al Papa el diumenge en què s'esqueia la Pasqua, per tal que aquest amb la seva autoritat la imposés cada any a totes les esglésies.

Mes causa estranyesa de veure que no hi ha cap cànon d'autenticitat acceptable que faci referència a la controvèrsia pasqual. Tal volta el Concili Nicè no volgué condemnar un costum vigent en moltes Esglésies ortodoxes orientals des dels temps apostòlics. Ja el Papa Víctor I (189-198), per alliberar el culte cristià de tota infiltració jueva, en un Sínode celebrat a Roma manà que s'observés el costum romà de celebrar la Pasqua el diumenge pròxim al pleniluni, fulminant anatema contra els *quartodecimans*. Mes Sant Ireneu suplicà reverentment al Papa que per amor a la pau i concòrdia desistís de l'execució. La súplica fou coronada amb l'èxit.

El Card. Pitra cregué haver trobat el cànon de Nicea referent a la celebració de la Pasqua en la collecció de Joan de Constantinoble; mes, com fa notar el crític Hilgenfeld (125), és un document apòcrif d'època posterior fingit per un autor anònim sobre la controvèrsia pasqual. Sabem per Eusebi (126) que sols signaren el Símbol, vint cànons i la lletra sinodal en què hi hagué convergència de voluntats de gairebé tots els bisbes. Estem que no arribaren a una avinença referent a l'oportunitat històrica de la condemnació dels *quartodecimans* i que per això no fou publicat cap cànon sobre la controvèrsia pasqual.

Un altre dels punts sobre el qual deliberà el Concili Nicè fou el cisma de Meleci, bisbe de Licòpolis, qui, segons Sant Epifani (127), fou també arquebisbe de Tebaida i metropolità d'aquella província. Aquest usurpà els drets i privilegis patriarcals del bisbe d'Alexandria, qui des de temps immemorial tenia jurisdicció sobre la Tebaida, Líbia i Pentàpolis i el dret de consagrar els bisbes i ordenar els preveres i diaques d'aquelles esglésies. Meleci, sense el consentiment

Annales, a. 325, n. 62, p. 521. suposen que la raó per la qual no són arribats fins a nosaltres més que 20 cànons, és perquè foren cremades les actes del Concili. Suposen que aquest durà tres anys i en tant de temps degueren aprovar més de 20 cànons. Mes és cert que el Concili començà i acabà l'any 325 i pel que fa a la crema de les actes, no passa d'una pura fantasia sense cap fonament.

(124) Atan., *Epistula ad Afros*. Els deien *quartodecimans*.

(125) Hefele, *op. cit.*, I, p. 467.

(126) Eusebi, *V. C.*, III, c. XIV: "Ea quae in communi plaenerunt scriptis mandata et singulorum subscriptione roborata sunt".

(127) Epifani, *Haer.*, 69.

del patriarca d'Alexandria, exercia aquest acte pontifical en aquella regió, empenyent-la vers el cisma.

Aqueix abús fou la causa ocasional del famosíssim cànon sisè del Concili de Nicea, tan discutit entre els crítics per la relació que sembla tenir amb el Primat de la Seu Romana.

La versió d'aquest cànon dels exemplars grecs més autoritzats, diu així: "Que s'observi l'antic costum en Egipte, Líbia i Pentàpolis, que el bisbe d'Alexandria tingui jurisdicció en tots aquests llocs, perquè igual és el costum del bisbe de Roma. De la mateixa manera, que es respectin també a Antioquia i les altres províncies els privilegis de les seves esglésies. Si algun bisbe ha estat consagrat sense el consentiment del metropolità, el gran Sínode decreta que no convé que sigui bisbe". Líbia, Tebaida i Pentàpolis tenien cada una el seu metropolità; mes totes juntes amb l'Egipte constituïen la *Diòcesi patriarcal*, subjecta de temps antiquíssim al bisbe d'Alexandria, del qual aquest cànon vindica els drets i privilegis superiors als dels metropolitans. Els drets i privilegis, entre altres, eren que el bisbe d'Alexandria no sols consagrava els metropolitans d'aquelles províncies, sinó també els bisbes sufraganis. Cal advertir, no obstant, que el bisbe d'Alexandria no podia consagrar cap bisbe sense el consentiment del seu metropolità. Sinesi demana a Teòfil patriarca alexandrí que consagri el bisbe electe d'Olbia en Pentàpolis, afegint que ell dóna també el seu consentiment. A això fa referència la segona part del cànon VI per tal que els privilegis dels patriarques no absorbeixin els drets de cada un dels metropolitans. Confirma els mateixos drets i privilegis al bisbe d'Antioquia, que era la Seu patriarcal a què pertanyien quinze províncies eclesiàstiques de l'Orient. D'aqueixa relació històrica es desprèn un raig de llum claríssim que es reflecteix sobre aquelles famoses paraules del cànon VI: *quia urbis Romae Episcopo parilis mos est.* El bisbe de Roma, a més del Primat de jurisdicció en tota l'Església, de temps immemorial, té els privilegis de patriarca d'Occident. Es compara el bisbe d'Alexandria amb el bisbe de Roma únicament i exclusivament quant als drets i privilegis patriarcals i diu que convé de respectar al bisbe d'Alexandria els drets en totes les províncies del seu patriarcat, com és costum en el bisbe de Roma (que és l'Església mare i la norma de les altres), l'exercir drets i privilegis patriarcals en totes les províncies eclesiàstiques de l'Occident. Res no es desprèn del cànon VI contra el Primat de jurisdicció de la Seu Romana en tota l'Església. Sols es posen aquí per exemple els privilegis patriarcals del bisbe de Roma per tal de convèncer que és convenient que el bisbe d'Alexandria tingui semblants privilegis en les diòcesis d'Egipte com era costum antiquíssim.

En el Concili de Calcedònia, volent provar Paschasinus, legat de la Seu apostòlica, que el bisbe de Constantinoble no tenia dret de precedència al d'Alexandria i Antioquia, en un còdex que ell duia, llegí aquest cànon en la forma següent: *Quod Ecclesia Romana semper habuit primatum; teneat autem et Aegy-*

ptus, ut episcopus Alexandriae omnium habeat potestatem, quoniam et Romano episcopo haec est consuetudo. Mes el secretari del Concili, Constantí, en un còdex constantinopolità, el llegí així: *Antiquae consuetudines teneant in Aegypto, ut Alexandrinus episcopus omnium habeat potestatem, quoniam et Romano episcopo haec consuetudo est.* És, doncs, probabilíssim que aquelles primeres paraules foren afegides al cànon de Nicea.

Res més clar i evident en el segle IV que el Primat de la Seu Romana. L'any 325 els legats del Papa Silvestre presideixen el primer Concili ecumènic. Juli I, l'any 342, ensenyà que les causes dels bisbes només poden ésser judicades a Roma; és destituït Atanasi i ell el reintegra a la Seu d'Alexandria. L'emperador Constantí vol obligar Liberi a destituir Atanasi, i el Papa prefereix l'exili (128). De la qual cosa es desprèn palesament que la destitució dels bisbes és exclusivament un dret de la Seu Romana. Juli I tirà en cara als eusebians perquè havien tingut la gosadia de destituir diferents bisbes i fins el d'Alexandria, sense consultar la Seu Apostòlica. "*An ignoratis hanc esse consuetudinem, ut primum nobis scribatur et hinc quod justum est decernatur? Sane, si qua hujusmodi suspicio in illius urbis episcopum cadebat, ad hanc Ecclesiam illud scribendum fuit*" (129). Sòcrates i Sozomen no censuren pas les paraules de Juli I, qui, segons aquests historiadors, afirmava que els concilis orientals res no podien decretar sense el consentiment del bisbe de Roma (130). Sant Gregori Nazianzè anomena Roma "*totius orbis christiani praesidem*" (131). En el segle IV els bisbes de Roma eren plenament conscients del Primat de jurisdicció que ensenyaven en la teoria i en la pràctica.

Res, doncs, no es desprèn del cànon VI de Nicea contra el Primat de la Seu Romana.

Acabat el Sínode els Pares de Nicea escriviren una lletra sinodal a les esglésies d'Egipte, Líbia i Pentàpolis comunicant-los tot el definit i decretat en el Concili. També Constantí escriví a totes les Esglésies exhortant-les a l'observància dels decrets de Nicea, que foren acceptats amb reverència per totes les esglésies, com emanats d'un Concili que totes tingueren com ecumènic.

Aquests són els documents autèntics del Concili de Nicea. A més de la signatura dels representants del Papa, que presidiren el Sínode, que fou verament ecumènic, sembla que no és una afirmació gratuïta admetre una aprovació solemne i especial del Papa Silvestre (132), com llegim en un Concili celebrat a Roma l'any 485, i més expressament es desprèn de les interessantíssimes paraules de Juli I, pocs anys després del Concili. "*Els decrets conciliars,* digué, *no*

(128) Atan., *Hist. arian.*, 35, *PG*, 25, 733. — Hefele-Leclerq, *op. cit.*, p. 866.
(129) Atan., *Apol. contra Arianos*, 35, *PG*, 25, 307.
(130) Sòcrates, *H. E.*, II, 8, 15, 17. — Sozomen, *H. E.*, III, 8.
(131) Greg. Nazian., *Carmen de sua vita*, *PG*, 38, 1068.
(132) Mansi, *Conc. amp. coll.*, II, 721. La carta del Sínode al papa Silvestre demanant l'aprovació del Concili i la contesta d'aquest són apòcrifes.

tenen cap valor sense l'aprovació del bisbe de Roma; aquesta ha estat sempre la Regla i la Norma" (133).

Sabem que els Pares del IV Concili ecumènic demanaren al bisbe de Roma l'aprovació i ratificació del mateix. Tenim motius per creure que no fou una cosa nova, sinó que ja estava en ús en temps del primer Concili ecumènic (134).

Malgrat això els eusebians, després del Concili, continuaren llur campanya sorda de

Hostilitat al mot "omousios"

Si no fracassà el Concili de Nicea en el seu fi i en la seva eficàcia contra l'arrianisme, fou degut a Atanasi, justament anomenat *Columna de l'Església*. Mes aquesta columna s'hauria esfondrat fent seguir estrepitosament darrera seu tot el món a l'abisme de l'arrianisme, si no hagués estat fonamentada sobre la pedra indestructible de Roma.

Arrius, en l'exili, deia i repetia amb jurament que la seva doctrina no era la condemnada a Nicea. Les Seus d'Orient trontollaven l'una després de l'altra. A instàncies d'Eusebi de Nicomèdia, amic d'Arrius, Constantí fa retornar de l'exili l'heresiarca, destruint la gran obra de Nicea. Eusebi de Cesarea, esperit feble i sempre vacillant, migrat teòleg, molt estimat de l'emperador, es mostra sempre ple de desconfiança en el mot *omousios*, que acceptà amb molta dificultat i per disciplina i amor a la pau. Antioquia perdé Eustaqui, valent defensor de l'ortodòxia, qui fou enviat a l'exili, acusat de sabellianisme, i s'assegué en aquella famosa Seu apostòlica, Eufrone, bisbe semiarrià, del partit d'Eusebi de Nicomèdia. Marcel d'Ancira, fidel amic d'Atanasi, un dels més valents impugnadors d'Arrius en el Concili de Nicea, acusat de sabellianisme, és condemnat com heretge en un Sínode celebrat a Constantinoble l'any 336 (135). Per damunt de tota aquesta confusió en l'Església d'Orient, sura i resta ferm en la defensa de l'ortodòxia de la fe nicena, Atanasi, qui succeí a Alexandre en la Seu d'Alexandria, qui més tard fou també exiliat de la seva ciutat episcopal i perseguit a mort pels arrians i eusebians units tots contra ell (136). L'any 337 morí Constantí, qui en els darrers anys de la seva vida es decantava al partit dels arrians i arribà fins a desterrar Atanasi a Trèveris (137).

Els arrians presentaren al Papa Juli I acusacions gravíssimes contra Atanasi, qui burlant la vigilància, que era acuradíssima, l'any 340 fugí cap a Roma.

(133) Sòcrates, *H. E.*, II, 17.
(134) Hefele, *op. cit.*, I, p. 618. — Mansi, *Conc. amp. coll.*, II, 669-678.
(135) Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 38-41.
(136) La història de Sant Atanasi resultà la història de la lluita entre la veritat i l'error.
(137) Segons Sozomen revocà l'ordre en el seu testament i encarregà el retorn d'Atanasi a Alexandria.

Per fallar la causa d'Atanasi, Juli I convocà un Sínode a Roma, convidant-hi els eusebians. Els orientals, aconsellats per l'intrigador i capitost Eusebi de Nicomèdia, refusaren d'assistir-hi, al·legant el pretext que no podien permetre a Roma la revisió de litigis fallats en llurs sínodes particulars. En canvi cap dificultat no posaren al fall de Roma els sacerdots i bisbes orientals de la Tràcia, de l'Àsia Menor, de l'Assíria i de la Palestina, remoguts de llurs Seus. Com observa justament Hefele (138) els heretges mai no han negat el Primat de Roma quan l'han cregut favorable a llurs interessos.

Clos el Sínode, Juli I adreça a l'episcopat oriental una lletra, que és un dels documents més preciosos d'aquell desgraciat període de crisi dogmàtica, en la qual, després d'haver justificat el seu fall favorable als bisbes remoguts, escriu les següents interessantíssimes paraules: "Si s'hagués seguit l'antiga disciplina d'acudir a Roma en semblants queixes, les coses no serien arribades a l'extrem on es troben, amb gran detriment de la caritat i de la mútua unió" (139). Aquestes paraules són un testimoni preciosíssim de l'exercici del Primat de l'Església Romana en aquells llunyans segles.

Els astuts eusebians inauguraren una nova tàctica contra el Concili de Nicea. Fou la conspiració del silenci contra el mot nicè *omousios* o *consubstancial*. L'any 341 reuniren un Sínode a Antioquia, en què fou aprovat un símbol de sentit obscur (140), mancat de precisió i exactitud dogmàtica. És l'època de les més variades fórmules dogmàtiques, que si bé no són palesament herètiques, callen astutament el mot nicè *omousios, consubstancial.* Aqueixes fórmules són un laberinte intrincat de professions de fe, en què l'Orient acaba per perdre la seva ortodòxia.

Juli I volgué allargar una vegada més la seva mà paternal a l'Orient, que portava en el seu si el corc rosegador del cisma, convocant un Concili a Sardis, l'actual Sofia de Bulgària, on esperava que es donarien una estreta abraçada de germanor l'Orient i l'Occident. Dels 170 bisbes que hi assistiren, els 76 eren eusebians, partidaris d'Arrius i els restants eren occidentals d'esperit nicè. Per explícita delegació de Juli I presidiren el Concili Osius i dos sacerdots romans, Archidarnus i Filosmenius (141). Fracassà aquest Concili per l'actitud irreductible dels eusebians, que no volgueren rectificar les il·legalitats comeses contra bisbes innocents, presents a Sardis per justificar-se. Amb el pretext que eren irreformables les sentències contra Atanasi, Marcel i altres bisbes, donades en els Sínodes orientals de Tir, Constantinoble i Antioquia, malgrat els amistosos passos

(138) Hefele, *op. cit.*, p. 533.
(139) Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 204-205.
(140) Sembla que era el de Llucià antioquè. — Perecharca, *De Concordia*, V, c. IV. — Nat. Alex., *H. E.*, p. 455.
(141) Atan., *Apol. ad Constantinum*, c. IV, p. 236. Signaren en els tres primers llocs, abans dels bisbes de seus metropolitanes molt importants, com Cartago, Milà, Lió.

d'Osius, que els visità personalment, refusaren d'assistir al Concili i se n'anaren sobtadament de Sardis.

Aquesta actitud dels eusebians féu canviar l'orientació dels treballs del Concili, que es veié precisat a defensar la jerarquia eclesiàstica dels atacs dels contraris, redactant diferents decrets disciplinars sobre causes de bisbes i sobre *el dret d'apellació* a Roma, que està virtualment contingut en el Primat de jurisdicció dels successors de Sant Pere (142). Així, doncs, els decrets de Sardis sobre el dret d'apellació a Roma no foren una innovació disciplinar, sinó un dret imprescriptible, reconegut sempre a la Seu Romana (143). L'única novetat fou la forma jurídica que es donà a l'esmentat dret d'apellació.

Els desagradables incidents provocats pels eusebians en el Concili de Sardis foren el fatídic preàmbul llunyà del cisma de Foci. D'una banda hi trobem els valents defensors de l'ortodòxia de la fe i de la disciplina tradicional, que treballen enèrgicament per estrènyer més i més la seva unió amb el centre del cristianisme; en la part contrària hi veiem els inquiets i intrigadors eusebians, enemics de la fe ortodoxa i de la tradició, que per la força centrífuga de l'error s'allunyen de la càtedra de la veritat. És un fet simptomàtic, eloqüent, revelador de l'esdevenidor llunyà que es descobreix en l'horitzó. El gran cisma d'Orient té les arrels clavades en l'esperit de rebel·lió antiromà dels eusebians, que amb to de protesta es retiraren de Sardis a Filippòpolis, on publicaren una encíclica d'esperit semiarrià (144). És indubtable que els eusebians són els avantpassats de Foci. No assolirà l'Orient el retorn a l'ortodòxia de la fe, si no torna enrera en el camí fet pels eusebians fins al centre d'on varen començar a separar-se a Nicea, o sigui, fins a la unió amb Roma. Per aquest motiu volgué el Papa Pius XI que l'Església universal celebrés solemnement la memòria del setzè centenari del Concili de Nicea "per tal que es doni a Jesucrist i a la Càtedra de Pere el degut honor i les degudes gràcies" (145). El *Credo* de Nicea és el mateix que fa setze segles que l'Església Romana conserva intacte. La desfeta de l'arrianisme en el segle IV per obra del bisbe de Roma prova la legitimitat i la necessitat del Primat dels successors de Sant Pere. El que ha de moure els nostres germans de l'Orient a unir-se amb nosaltres és el veure que conservem en tota la seva integritat els dogmes, els cànons, estatuts i decrets, que teníem juntament amb ells que se separaren, i són l'obra preciosa d'aquells concilis respectabilíssims, que tan profundament venerem catòlics i focians.

Després de setze segles tot el món catòlic, unit a la Seu Romana, amb la qual, com deia Sant Ireneu, "per ésser la més poderosa i principal és precís

(142) Hefele, *op. cit.*, p. 64.
(143) Nat. Alex., *H. E.*, *Dissert.* XXVIII, prop. I.
(144) Tillemont, *Mémoires*, t. VI, art. 39, p. 142.
(145) Pius XI, Carta a l'Emm. Card. Tacci, 4 d'abril de 1925.

que convingui tota l'Església" (146), repeteix amb veu unànime i aclamadora el Símbol de Nicea: ***Crec que el Fill de Déu és consubstancial al Pare.***

* * *

Síntesi dels cànons autèntics del Concili de Nicea

Cànon 1. Prohibeix l'ordenació dels mutilats voluntàriament.

" 2. Prescriu cert temps de prova abans d'ordenar els novament convertits del paganisme a la Religió catòlica.

" 3. Prohibeix als clergues la cohabitació amb persones sospitoses, de diferent sexe.

" 4. Prescriu la divisió en províncies eclesiàstiques.

" 5. Prohibeix als bisbes admetre clergues o laics excomunicats per un altre prelat. El 4 i el 5 determinen també els drets dels concilis provincials i dels metropolitans.

" 6. Disposa que es respectin els drets i privilegis del bisbe d'Alexandria en les províncies eclesiàstiques d'Egipte, Líbia i Pentàpolis, sobretot el dret de consagrar els metropolitans i bisbes sufraganis amb consentiment de llurs arquebisbes.

" 7. Confirma els privilegis reconeguts per antigua tradició al bisbe de Jerusalem.

" 8. Contra el rigorisme excessiu dels *purs* o novacians, prescriu que siguin admesos a l'Església els lapses en temps de persecució, si fan penitència.

" 9. Determina els crims que inhabiliten per a ésser clergue i enlairat a l'episcopat.

" 10. Si és ordenat conscientment o inconscient algun lapse, serà privat de l'exercici de l'orde.

" 11. Prescriu dos, tres o set anys de penitència i exclusió del Sacrifici, als lapses en la persecució de Licini, si no els foren confiscats els béns.

" 12. Els reincidents no han d'ésser novament admesos sense llàgrimes i penitències.

" 13. No s'ha de negar el Viàtic als lapses penedits.

" 14. Prescriu el temps que ha de durar el catecumenat.

" 15. Prohibeix als eclesiàstics emigrar de l'església en què foren ordenats.

" 16. Els obliga a residir en llurs diòcesis sota pena d'excomunió si infringeixen aqueix cànon.

" 17. Reprova en els clergues la usura i l'avarícia.

(146) Ireneu, *Adv. Haer.*, III, *PG*, 7, 848.

» 18. Prohibeix als diaques donar la comunió als preveres i combregar abans que els bisbes, sota pena de suspensió.

» 19. Les diaconesses, no essent ordenades, han d'ésser comptades entre els laics. Parla també dels *paulinistes,* o partidaris de Pau de Samosata, bisbe d'Antioquia l'any 260 i destituït per un Concili l'any 269. Si es converteix un paulinista, se li ha de preguntar el Símbol, per conèixer si fos vàlid el primer baptisme. En cas negatiu, que sigui batejat. La raó és perquè donaven un sentit herètic al nom del Fill i de l'Esperit Sant, corrompent substancialment la forma del baptisme.

» 20. Contra l'abús de pregar sempre drets prescriu que preguin agenollats, excepció feta del temps pasqual.

INTERVENCIÓ DEL PAPA AL CONCILI DE NICEA, PEL P. FRANCESC SAGARRA, S. J., PROF. DE TEOLOGIA EN EL COL·LEGI MÀXIM DE ST. IGNASI, DE SARRIÀ - BARCELONA

Introducció

Del Concili de Nicea sembla que es diuen coses contradictòries: alguns el proclamen com a *model* dels Concilis, d'altres veuen en ell un poderós argument contra del Primat del Papa (1). La veritat es trobarà, com sempre, en el just mitjà. Aquesta justesa, doncs, és la que voldríem ara exposar breument, no amb l'intent de dir coses noves, sinó més aviat amb el de repetir i subrallar consideracions velles; la qual cosa esperem que no desagradarà als nostres lectors, car això en teologia més aviat és una garantia d'encert.

Diguem en primer lloc que, si volguéssim demostrar per la història la realitat del Primat del Papa, no acudiríem sinó molt secundàriament al Concili de Nicea. Altres són els testimonis i fets que ho testifiquen clarament ja des dels temps apostòlics, començant per la intervenció autoritativa de Sant Climent Romà en el restabliment de l'ordre dins l'Església de Corint. De testimoni en testimoni, un dels quals hauria d'ésser el lluminós de Sant Ireneu posant de relleu la "potentior principalitas" de l'Església Romana; de fet en fet, entre els quals no podrien faltar l'actitud decidida de Sant Víctor en la qüestió pasqual i la de Sant Esteve enfront del mateix Sant Ciprià i els altres bisbes de l'Àfrica, arribaríem al gran Papa Sant Dionís Romà (259-268), el qual, amb plena consciència del seu poder, acull l'acusació que els egipcis fan d'un home tan eminent, sant i savi, com era Sant Dionís, bisbe d'Alexandria, seu principalíssima de l'Orient, i li demana explicacions, al mateix temps que com a mestre de tot el món marca netament la posició doctrinal de Roma, és a dir, de la veritat, amb una lletra admirable per la seva precisió, simplicitat i sobrietat, on ressalta la seguretat i el serè domini de qui se sent jutge suprem i infallible en les controvèrsies de la fe. Pocs anys després de Sant Dionís, sembla com si durant algun temps es perdés de vista en la història la intervenció del Papa a Orient

(1) Vegeu p. ex. entre aquests últims: Denny E., *Papalism*, c. VIII, *The witness of the council of Nicaea...*, p. 135... (London, 1912). — Puller F. W., *The primitive Saints and the see of Rome*, part. I, lectur. IV, p. 137... (London, etc., 1914). — Cyrillos Macaire, *Rome et l'Orient, La Constitution Divine de l'Église*, III, c. I, p. 191, 3.ª ed. (Berna, 1922).

com a Primat de tota l'Església. Potser va contribuir a aquest eclipsi el que des de la divisió de l'imperi en temps de Diocleclà, l'Orient s'anava desfent de l'Occident i organitzant-se per ell mateix; potser també que hi influís l'haver-hi seus per llarg temps vacants i, si altra cosa no, la mateixa forta persecució que ho espiava i esmicolava tot i volia estroncar precisament en les seves fonts la vida i esperit cristià; recordem, demés, com Diocleclà cremà l'arxiu de la Seu Romana, on tindríem els més autèntics documents per a fer un cabal judici de l'actuació papal en tot el món. Àdhuc així, des del Papa Sant Juli I (337-352), la veu del Papa torna a sentir-se poderosa a Orient, i comença de remarcar-se més visiblement l'actuació eficaç del Papa, fins que arriba a resplendir d'una manera esclatant a Calcedònia, on el gran Papa Sant Lleó I, amb actitud tan serena com potent i sobirana, fa sentir amb tota la seva força als orgullosos orientals que el Pontífex Romà és el Doctor i legislador suprem de la cristianitat, per qui parla el príncep dels apòstols, Sant Pere.

Doncs, el Concili de Nicea s'escau dintre aquell període, entre 270 i 340, en què els documents, almenys els històrics, ens diuen ben poca cosa de la presència del Papa a l'Orient. Durant aquest temps que l'intercanvi entre Roma i l'Orient no sobresurt en la història, i per tant fa molt probable un esmortuïment de relacions, fou quan esclatà el gran conflicte de l'arrianisme. Sembla de primer antuvi que això va ésser una dissort; però, com direm després, a nosaltres ens sembla més bé una disposició admirable de la divina providència. Arrius, segons creuen molt probable autors moderns, començà la seva campanya heterodoxa vers l'any 323; de manera que els esdeveniments es precipitaren més del que es creia abans. Arribà per aquell temps a Nicomèdia Constantí, el primer Emperador cristià i ja senyor únic i sobirà d'Occident i Orient amb motiu de la seva victòria contra Licini. Desitjós de la plena pacificació del seu imperi, posà la seva atenció en la manera de solucionar tan perillós conflicte, que amenaçava pertorbar fondament el mateix ordre públic; i, sia per ell mateix, sia per suggestió d'altres, Constantí va tenir una idea *genial*: va convocar a Nicea un Concili de tots els Bisbes que es poguessin reunir (2). A la primavera, doncs, de 325 es reuniren a Nicea de 250 a 318 bisbes, representant moralment el món catòlic; dos preveres romans, Vitus i Vicens, vingueren també delegats del Papa Sant Silvestre, impedit per l'edat, i ocuparen un lloc eminent, encara que no fou el principal de la presidència. La descripció que fan els historiadors (3) d'aquella memorable i imposant assemblea composta de tan gran nombre de bisbes entre els quals hi havia confessors de la fe, taumaturgs, etc., fa commoure el cor. L'Emperador assistí a les reunions del Concili, s'interessà en les discussions i àdhuc hi intervingué per mantenir l'ordre i la pau. I després que els Pares

(2) Eusebi, *Vita Const.*, III, 17, *PG*, 20, 1093; ed. Ivar A. Heikel, p. 84.

(3) Eusebi, l. c., III, 7... *PG*, 20, 1060...; ed. Heikel, p. 80... — Teodoret, *Hist. Eccl.*, l. I, 6, *PG*, 82, 916...; ed. Parmentier, c. VII, p. 30... etc., etc.

fixaren els documents i posaren la firma, Constantí aprovà la seva tasca i fulminà pena de bandeig contra alguns pocs bisbes que no es volgueren sotmetre.

Aquesta és la història breument contada (4). Sembla, doncs, de primer antuvi, que segons ella, la *convocació* del Papa fou nul·la; la *presidència* del Papa, nul·la; *l'aprovació* del Papa, nul·la. I això en el primer Concili *ecumènic,* reconegut unànimement com a tal, quan per primera vegada es reuneixen l'Orient i l'Occident per a tractar, entre altres, de la veritat fonamental del Cristianisme, la divinitat de N. S. Jesucrist! Com és natural, els heterodoxos fan força en aquest fet de Nicea, i amb més o menys serenitat i mesura (n'hi ha de tots), vénen a dir que la idea d'un poder sobirà del bisbe de Roma damunt tota la cristianitat era una idea exòtica, desconeguda pels Pares de Nicea. Sant Silvestre, diu el relativament moderat anglicà Puller (5), es va portar en tot aquest negoci exactament com s'hauria portat si fos el primer bisbe, és a dir, la primera *dignitat* de l'Església, i res més. Més endavant, encara, va l'anglicà Denny (6), terriblement enemic del papat, a qui la seva hostilitat porta fins a declamacions i accionats no gaire propis de la serenitat científica; i no cal dir res dels heterodoxos liberals més avençats.

Ja hem començat dient que no anem a Nicea a buscar les proves fortes del Primat; però sí que sostenim resoltament que no hi ha res que pugui fer dubtar a qui consideri serenament, amb calma i davant de Déu, com cal en les coses religioses, els punts *essencials,* i enquadri els fets dins la història. Afegim, ara, que el Papat no és una mera fórmula o un conjunt de fórmules escrites des d'un bell principi, com s'escriu un teorema matemàtic; és, més que tot i abans que tot, *un principi de vida.* I com a tal, ha d'anar actuant segons el desenrotllament de l'organisme, tan tost d'una manera, tan tost d'una altra, encara que sempre com a principi vivificant i unificant de l'organisme de l'Església, una santa, catòlica i apostòlica. Però, com que la vida és una realitat rica i enormement complexa, cal una gran finesa d'observació i força de raonament per a no confondre substància i accidents, la vida real i la vida posada en fórmules. Tractant, doncs, de la influència del Papa a Nicea, hem de descobrir l'essència de la seva realitat, i hem de veure aquesta essència *viscuda,* no precisament formulada a manera de tesi.

Destriem, doncs, abans que tot, la substància dels accidents; els drets de què ha d'usar sempre el Papa, i els drets de què pot usar i pot no usar. Dels primers tractarem ara tot seguit; direm també després dues paraules del que és accidental. Es tan necessari això, que podria hom pensar d'haver impugnat fortament el Papat, sense haver dirigit cap cop al cor de la qüestió; això passa a l'entusiasta Denny.

(4) Vegeu, demés dels citats, Sòcrates i Sozomen, *PG,* 67; Rufí, *PL,* 21, i altres.
(5) L. c., p. 138.
(6) L. c.

I

El dret *essencial,* imprescindible, del Papa en un Concili és *la seva aprovació.* Convoqui o no convoqui; presideixi o no presideixi, sia personalment, sia per delegació, la cosa substancial és que ell aprovi els determinis del Concili, i que de tal manera es necessiti aquesta aprovació, que sense ella el Concili estigui mancat de tota força de regla i llei universal. Si aquesta realitat es salva, qui dubta que totes les altres coses són detalls, que, si no materialment, almenys formalment seran suplerts i completats per l'aprovació papal? En canvi, si hi hagués algun Concili que fos veritablement ecumènic, sense el vot o contra el vot i aprovació del Papa, llavors sí que s'hauria donat un cop mortal a la Primacia del Papa, i puerilment es buscaria si l'havia convocat o presidit, o havia verificada una cosa i altra.

Hi hagué, doncs, a Nicea aprovació del Papa, i no una mera aprovació antecedent i vaga d'*allò que es fes,* sinó una aprovació d'*allò que s'era fet i determinat?* O, almenys, hi ha dificultats serioses per a admetre una tal aprovació? Vegem-ho.

En primer lloc, el Papa tingué dos preveres, almenys, per representants. Fixem-nos un moment en aquesta menudència. De cap bisbe no es diu que fos representat en el Concili; solament del bisbe de Roma es fa notar expressament. Es cert que Eusebi diu que demés dels bisbes hi havia també molts preveres, diaques i fins acòlits; però aquests eren acompanyants dels bisbes (7). En canvi els preveres vinguts de Roma eren vertaders representants de Sant Silvestre, i com a tals subscriuen entre els bisbes, i segons sembla el més probable, abans que els mateixos grans bisbes orientals, i únicament després d'Osius, el primer de firmar. Notem, també, que l'exigüitat de les persones, dos simples preveres!, no afavoria molt la menció explícita, de no haver-hi hagut altres *raons especials* per a aquest cas. Doncs heus aquí un mitjà naturalíssim perquè vingués a Nicea el pensament i vot del Papa. El Papa és evident que donà instruccions *particulars* als seus legats, sobretot, tenint en compte que les qüestions cabdals que s'havien de tractar al Concili eren ben públiques i ressonants. Aquells preveres, doncs, facilíssimament podien ésser com a mitjans i instruments de transmissió del vot de Sant Silvestre i rubricar amb l'autoritat pontifícia les decisions de Nicea, quan de fet les subscriviren (8). Disputen els teòlegs si el vot del Papa en el Concili és tan qualitatiu que de si mateix decidís la qüestió, encara que no votessin els altres bisbes. Eminents teòlegs ho afirmen i eminents teòlegs ho neguen. Però tant se val en aquest cas. Perquè, si amb Franzelin, Pesch, Tan-

(7) L. c., III, 8, *PG,* 20, 1061, 1064; ed. Heikel, p. 81.
(8) Vegeu Teodoret, l. c., *PG,* 82, 917; ed. Parmentier, c. VII, p. 30.

querey i altres, hom afirma que no cal que el vot del Papa sigui tal que de si decideixi la qüestió, s'explica sense cap dificultat com els legats del Papa pogueren transmetre el vot de Sant Silvestre. I si es prefereix, amb Billot, Palmieri i molts d'altres, que el vot del Papa al Concili sigui infal·lible, i el dels bisbes ho sigui purament en quant va d'acord amb el del Papa, que ja és d'ell mateix infal·lible, de tal manera que l'*únic subjecte* d'infal·libilitat dintre l'Església sigui el Papa, no ens trobem tampoc amb cap seriosa dificultat; puix que, atesa la publicitat i el ressò de les poques qüestions *fonamentals* que el Concili resolgué, pogué molt bé el Papa Sant Silvestre donar als seus representants instruccions concretes fins "in individuo", diguem-ho així, amb la qual cosa n'hi ha prou per a salvar el vot infal·lible, essencialment personal, del Papa.

I ara vinguem a una altra consideració d'una excepcional importància. Si a Nicea s'hagués confirmat una doctrina, malgrat l'oposició dels legats del Papa; si almenys la doctrina definida no hagués cristal·litzat a Roma, sinó que encara fos com a cosa flotant i vaga, o no ben ferma i definida; llavors tindria força l'argument dels contraris. I si veiéssim que el Concili de Nicea sembla que té força des del moment de la subscripció dels bisbes, i que ni tan solament se'ls acut, als Pares del Concili, de remetre les actes a Roma per a demanar la confirmació, o bé que els que són obligats a sotmetre's no se'ls ocorre ni menys de fer una apel·lació a Roma per a alliberar-se, baldament no ho fessin sinó per a guanyar temps, l'esperit quedaria confús i necessitaria molta reflexió per a no perdre's en aquesta incògnita. Però res no hi ha més oposat a la veritat que totes aquelles suposicions. Dues eren, sobretot, les tasques fonamentals del Concili i de valor universal: una, dogmàtica: "la divinitat de N. S. Jesucrist"; altra, disciplinar: "la fixació, per tot el món, del dia de Pasqua". Doncs en totes dues triomfaren grandiosament, pleníssimament, les idees romanes i fins el llenguatge romà. A Roma, i a l'Occident en general, eren d'ús corrent fórmules la traducció fidelíssima de les quals podia ésser el ὁμοούσιος, com per exemple que el Pare i el Fill eren "unius substantiae" (9); que hi havia de l'un a l'altre "communio substantiae" (10). Es això tan exacte, que Sant Dionís Alexandrí s'ha de defensar davant el Papa de no haver usat precisament la paraula ὁμοούσιος (11).

Doncs, aquesta paraula, que no plavia molt a l'Orient i en particular als de l'escola d'Orígenes (12), llavors a l'Orient i fins a l'Occident respectadíssim, i

(9) Aquesta frase es troba ja en Tertul·lià, molt llegit a Roma, v. gr. *Adversus Praxeam*, c. II, *PL*, 2, 180; ed. Kroymann, p. 230. Cfr. Bethune-Baker, *The meaning of homoousios in the "constantinopolitan" cread*, en *Texts and Studies* edit. by J. Armitage Robinson, vol. VII, n. 1 (Cambridge, 1901), p. 15-26. — Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, c. VI, n. II, ed. 2 (París, 1914), p. 328 i la nota 4, on cita alguns autors.

(10) Novacià, *Liber de Trinitate*, c. XXXI. *PL*, 3, 981.

(11) Vegeu St. Atanasi, *De sententia Dionysii*, n. 18, *PG*, 25, 505; *De decretis Nicaen. Syn.*, n. 25, l. c., 461. Cfr. *Epistola ad Afros Episcopos*, n. 6, *PL*, 26, 1040.

(12) Sobre un cas *probable*, solament probable, en què Orígenes usà el nom ὁμοούσιος referint-lo, almenys indirectament, al Fill cfr. Bethune-Baker, l. c., p. 27.

que traduïa admirablement la forta tendència romana a salvaguardar la *monarquia* en la Trinitat, fou proclamada de la manera més brillant i més decisiva en el Concili de Nicea, i arribà a ésser com la *téssera* d'ortodòxia. Això quant a la divinitat de Jesucrist. I quant a l'altra qüestió, la de la Pasqua, triomfà també la idea i costum de Roma contra els *quartodecimans*, i s'imposà solemnialment a tot el món el celebrar la Pasqua el diumenge després del 14 de Nisan (13).

Roma, doncs, estigué degudament representada a Nicea, i va portar-hi un concurs i un vot real, que ningú no pot seriosament negar.

Tot el que hem dit es confirma lluminosament, si reflexionem en el que s'esdevingué immediatament després del Concili. No hi ha absolutament cap indici que Roma es sorprengués, ni poc ni molt, de les decisions de Nicea; al contrari, si així es pot dir, Roma es considerà com a triomfadora; i ja del primer moment s'associà d'una manera decidida a tot el que s'era determinat a Nicea; ho defensà amb noble energia i encoratjà els defensors de la fe de Nicea. Que ningú no vingui ara a retreure l'actitud de Sant Liberi, la qual, en tot cas, seria un defalliment transitori d'aquest Papa en la lluita; i, sigui com sigui, de Nicea fins a això que en diríem (si és veritat que així fos, car no ho concedim, però tampoc no ho neguem) personal defalliment de Sant Liberi, van passar molts d'anys en què el Papat va ésser la columna de Nicea; recordem per exemple l'actitud enèrgica i digníssima del Papa Sant Juli.

Així, doncs, un tal fet ens serveix per a donar encara més relleu i significació a la realitat del vot, i a l'aprovació que Roma féu de Nicea.

El que acabem de dir és rigorosament cert. No obstant, podria un hom pensar: "Per real que sigui aquest concurs del Papa a Nicea, és també innegable que no tingué cap ressonància; fou molt modest, massa modest. Com s'explica això, tractant-se d'un Concili, i del primer Concili?" Certament l'actitud del Papa Sant Silvestre és molt distinta, per exemple, de l'actitud majestuosa i sobirana del gran Papa Sant Lleó I. Confessem que si amb ulls purament profans ens deturem a guaitar ambdues actituds, l'esperit es pertorba. Però, si, com cal almenys en les coses religioses, alcem amb humilitat els ulls al cel i amb l'esguard en la divina providència volem considerar el curs dels esdeveniments, tan lluny serem de pertobar-nos, que més aviat a més d'un semblarà que l'actitud de Sant Silvestre fou admirablement guiada per aquell Esperit diví que amb infinita saviesa governa l'Església.

Tres segles havien passat de sangonents persecucions. A la fi d'ells apareix Constantí, el primer Emperador cristià. L'Emperador de Roma, aquella mena de semi-déu, que fins ara s'alçava altiu contra l'Església i volia ferir-la amb els

(13) Això és el que és substancial, i per tant en la lletra de l'emperador es diu que tots s'acomodin al que es fa en la ciutat de Roma, a Itàlia i Africa tota, etc. (Eusebi, l. c. c. XIX, *PG*, 20, 1077; ed. Heikel, p. 86). Referent al càlcul per a determinar el dia de la Pasqua, sembla que es va donar l'encàrrec a la seu alexandrina, on hi havia matemàtics competents.

seus llamps, fins a extingir-la, es posava ja resoltament, quasi oficialment, de la seva part; això era un esdeveniment d'una importància tan gran que és difícil de ponderar. Doncs, notem-ho bé; s'imposava a tot preu conservar la seva protecció. Déu no vol fer miracles sense més ni més; i per tant, els homes han de fer el que puguin pel seu cantó. Ara tenim que Constantí, sia de si mateix, sia per suggestió, s'havia entusiasmat amb la idea d'un Concili ecumènic; els historiadors ens diuen amb quin zel la portà endavant sense estalviar despeses. Ell escriví cartes de convocació; ell posà a disposició dels bisbes i acompanyants els mitjans de comunicació de l'Estat, etc., etc. Si no era eixida d'ell la idea, obrava com si n'hagués sortit; i en realitat era gairebé impossible a cap altre que a l'Emperador reunir en aquells temps un Concili universal. Tenint en compte aquesta actitud tan providencial de l'Emperador, una intervenció del Papa resolta, ressonant, hauria pogut, qui sap, deslluistrar davant molts la glòria de Constantí, i potser també fins ferir la seva sensibilitat. Doncs la divina providència posà en el suprem jerarca de l'Església l'actitud prudentíssima de "*deixar fer a l'Emperador*" i estar tan sols a l'aguait perquè es guardessin els drets intangibles del Papat. I realment, si aquests es guardaven, per què insistir en accidents de forma amb perill de desvetllar algun recel o conflicte innecessari?

Mirada amb aquesta llum la modesta i pacient conducta del Papa, semblarà a molts quasi necessària i fins l'única encertada que, llavors, es podia seguir; i a tothom ha de semblar, si més no, una conducta digna i prudent: si no la millor, almenys prou raonable i bona. Els homes tenim molta pressa; però la divina providència tot ho fa venir a son temps. L'hora de Sant Silvestre no era la de Sant Celestí o de Sant Lleó, quan ja havien regnat alguns Emperadors cristians. Dignes varen ésser les actituds d'aquests Papes; però en son temps també ho fou la de Sant Silvestre.

Mirem ara el mateix fet per un altre cantó, encara que a alguns no els faci, sota aquest punt d'obir, una força semblant: La divinitat de N. S. Jesucrist és cosa tan fonamental a l'Església catòlica que, tot just posada en dubte, tot el cristianisme pot dir-se que trontolla i s'esvaeix. En cosa tan fonamental la direcció que pendria l'Església era *evident*. Aplegats, doncs, els bisbes a Nicea, succeí allò que era, en la substància, *evidentment* necessari: una majoria imposant, vigorosa, entrà en la veritable i única direcció amb una espontaneïtat i força immensa. Commou encara la narració breu però enèrgica amb què Sant Eustaci, bisbe d'Antioquia, ens fa saber com, després de la lectura d'una peça de l'arrià Eusebi de Nicomèdia, un immens dolor s'emparà dels Pares, i fins l'autor mateix restà tot confús i ple de vergonya (14). El Concili, en la seva part més sana i nombrosa, afirmà resoltament la divinitat de Jesucrist cercant les fórmules més tallants i decisòries. Doncs en aquest acte espontani de vida catòlica del cos docent, en

(14) Teodoret, *Hist. Eccles.*, I, c. 7, *PG*, 82, 921; ed. Parmentier, c. VIII, p. 34.

aquest crit sortit del mig del cor, la direcció de l'Església en el Concili es palesava per si mateixa; i així la veritat avançà amb irresistible força, emportant-s'ho tot. Les esgarrifances dels vells confessors i la general commoció de l'assemblea, en sentir les blasfèmies dels arrians, eren una indicació potent i clamorosa del camí de la veritat. I, podia succeir d'altra manera? No parlem de fórmules, sinó de la substància de la cosa, és a dir, d'afirmar resoltament la divinitat de Jesucrist. No; en aquelles circumstàncies, suposat que no hi havia cap pressió de part de l'Emperador, no podia passar d'altra manera. Qui tenia fe, no podia pensar una direcció substancialment distinta dels esdeveniments; o, si més no, tenia pleníssim dret a pensar d'aquesta manera. Doncs essent així, no era una conducta digna del Papa estar a la mira de tots els esdeveniments i, no essent necessària una major intervenció, guardar la seva força unificadora per al sosteniment de la causa, quan calgués? El Papa és suprem Jerarca de l'Església per a mantenir en ella la unitat; si aquesta ja es guarda i l'"*Ecclesia docens*" està d'acord amb el Papa, per què s'ha d'exigir del Papa un gest resplendent i sobirà de Primat? Podia haver-ho fet; però no té res d'estrany que no ho hagi fet. Per això nosaltres no comprenem sinó per la psicologia pròpia de qui impugna per sistema una doctrina, que els anglicans s'admirin tant de la conducta de Sant Silvestre, fins a dir que no la comprenen en el cas que fóra ell el Primat; ells, que per temperament de raça són més amics de fets que de paraules, exigeixen ara i de vegades — qui ho creuria? — amb entusiasme meridional, allò que ells probablement no s'haurien exigit, en la pràctica, d'ells mateixos.

I quant a l'afer de la Pasqua, menys important sense comparació i purament disciplinar, una cosa almenys era certa *a priori*: que el costum *protopasquita* no prevaldria contra el costum de Roma, gairebé universal, i que, a tot estirar, seria permès. Així doncs, en aquestes circumstàncies tampoc no té res d'estrany l'actitud de Sant Silvestre.

Ni el Concili havia de fer altra cosa de la que féu per a honorar la dignitat de Sant Silvestre. Era la primera vegada que els bisbes es reunien en Concili universal; en aquelles circumstàncies, primer que la reglamentació era la vida; i realment una vida intensa, occidental i romana fou la que es féu sentir, com hem dit abans, en aquella assemblea. Demés, tota la força d'esperit d'aquells Pares es concentrava, com a punt culminant i d'un interès universal, a desfer l'arrianisme i solucionar la qüestió de la Pasqua. No es tractava de res del Primat. A què, doncs, exigir que fessin els Pares del Concili allò que ni es tractava de fer, ni per altre cantó demanava ni insinuava el Papa? Si s'hagués tractat v. gr. si era necessària la comunió o intel·ligència amb Roma, o bé alguna qüestió semblant, no causarien tanta estranyesa les admiracions dels heterodoxos. Ara no es comprenen. Vénen els bisbes a Nicea; es fa constar expressament que dos preveres representen el Papa; aquests representants posen, baldament siguin senzills preveres, la seva signatura entre les dels bisbes, i probablement davant tots, excep-

tuat Osius, i per tant, davant les principals Seus fins de l'Orient; una forta atmosfera, occidental i romana d'essència i de llenguatge, ho empara tot (15)... Doncs, què es vol més per a la realitat i substància de la cosa? Podria, sens dubte, haver-hi hagut alguna cosa més; però, si no hi és, tampoc no hi falta. La forma més reflexiva, la reglamentació, vindran després. Certament, no va veure res ni d'estrany, ni d'impropi d'un Papa en la conducta de Sant Silvestre, fins el mateix Orient. Cap record històric no impedí que l'aclamessin amb lloances extraordinàries. Avui encara la litúrgia dels greco-eslaus, amb oracions on ressona la fe antiga, canta així el Primat i la direcció infal·lible que Sant Silvestre donà al Concili de Nicea (16): Πάτερ Σίλβεστρε... στύλος ὤφθης πυρός, ἱερῶς προηγούμενος ἱεροῦ συστήματος, καὶ νεφέλη σκιάζουσα, Αἰγύπτου πλάνης πιστοὺς ἐξαίρουσα καὶ πρὸς θείαν αὐγὴν μεταφέρουσα ταῖς ἀπλανέσι διδαχαῖς ἑκάστοτε.

II

Fins aquí hem parlat del que era *essencial*, i no podia deixar d'ésser-hi, en el Concili de Nicea: *la real aprovació del Papa*. Diguem dues paraules d'allò que era *accessori*: la *convocació* i la *presidència*.

Quant a la convocació, cal dir ben poca cosa. Constantí va convocar els bisbes; però el Papa va consentir aquest acte, enviant els seus legats. Amb aquesta sola aquiescència i voluntat del Papa n'hi ha prou perquè allò que sense la participació del Papa hauria estat només una assemblea més o menys nombrosa de bisbes, fos un vertader Concili; i, per tant, no és desencertat dir que la convocació del Concili vingué *materialment* de Constantí, però que *formalment* vingué del Papa.

Més important que aquesta és la qüestió de la presidència. Sobre ella s'ha escrit extensament. Nosaltres, però, no hi insistirem, puix no creiem que sigui aquesta una qüestió tan important (17).

No consta pas ben certament qui és el qui va presidir el Concili de Nicea. La cosa més versemblant, i també la més generalment admesa, és que va ésser el gran bisbe de Còrdova Osius. Molts acatòlics no tenen cap dificultat a concedir-ho i àdhuc a defensar-ho (18). I realment la cèlebre frase de Sant Atanasi

(15) El mateix Harnack no ho dissimula; vegeu *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, 4.ª ed. (Tübingen, 1909), en diversos indrets, p. ex. en parlar d'Osius en *B Siebentes Capitel*, en particular la nota 4 de la p. 232.

(16) N. Nilles, *Kalendarium manuale*, etc., t. I (Insbruck, 1896), dia 2 de gener, p. 51.

(17) Ottiger ho tracta bé, com acostuma, i amplament en la seva *Theologia fundamentalis* (Friburg de B., 1911), t. II, part II, sect. I, c. III, § 22, p. 726-732. En sentit contrari cfr. Puller, l. c., p. 169-172.

(18) Denny diu que no hi ha cap raó per dubtar, l. c., n. 298, p. 137; cf. Puller, l. c., p. 137-138. Categòricament ho afirma també A. Jülicher, *Nicea, Die erste ökumenische Synode vor 1600 Jah.*, en *Die Christliche Welt* (juliol, 1925), etc.

ποίας γὰρ οὐ καθηγήσατο συνόδου; (19), que seria inintelligible si no es referís també a Nicea, dóna a Osius la mateixa presidència titular o, almenys, una actuació *directiva* en els afers del Concili, és a dir, una mena de presidència real i efectiva. Per altra banda les llistes dels qui varen subscriure a Nicea porten sempre en primer lloc Osius i els dos preveres romans, sigui el que sigui l'ordre que donin als altres. Solament algunes poques llistes de ben poca autoritat allunyen Osius i els preveres romans; però, en canvi, fan signar en primer lloc el mateix Sant Silvestre (20). Tenim, doncs, Osius com a president. No obstant, amb això no està resolta la qüestió, sinó que més aviat ara comença. En nom de qui, o amb quina autoritat va presidir Osius? Els no catòlics, tots unànimement, neguen que ho fes com a legat de Sant Silvestre. La raó que solen donar és que hi ha altres explicacions de la seva presidència, i per altre cantó, Osius, quan subscriu, no indica que ho faci a nom de Sant Silvestre, així com expressament ho fan notar les signatures dels preveres romans.

Aquesta raó última és de molt poc valor, puix que els preveres, com que no tenien d'ells mateixos el dret de signar, es comprèn molt bé que facin notar expressament que ho fan a nom de Sant Silvestre; d'això no tenia cap necessitat Osius, així com tampoc ho va fer, a Efès, Sant Ciril Alexandrí, encara que fos president com a vicari i representant de Sant Celestí Papa. Queda doncs, com a raó, que hi ha altres explicacions de la presidència d'Osius. Quines són? La més versemblant és que Constantí mateix li va donar la presidència; això és el que resulta, diuen ells, d'aquesta munió d'indicis, ço és: que Osius era l'home de confiança de Constantí i havia ja en altres ocasions actuat en nom de l'Emperador; que era home de caràcter i de molt seny; era també home d'edat i el més vell dels bisbes aplegats a Nicea; i per fi, havia estat fins i tot confessor de la fe. Tot això li donava una posició excepcional, i feia que, als ulls de Constantí, devingués el personatge més indicat per a la presidència. Com es veu, cap indici per ell tot sol fa força. No obstant, el conjunt s'imposa a la consideració; i si bé és cert que allò d'ésser el bisbe més vell no és cosa provada, no obstant, sempre resulta cert que, fins per raó de la mateixa edat, era un dels bisbes més venerables del Concili.

Però ara vegeu un altre caire de la qüestió. A desgrat del riu de lloances a Constantí que en la vida feta per Eusebi sembla abassegar-ho gairebé tot, sobresurt encara, i esplendorosa, la idea que Constantí no volgué pendre el lloc dels bisbes; ell era i es proclama "bisbe solament de les qüestions de fora" de l'Església (21). Doncs, per damunt de tots els altres bisbes d'Occident, per damunt de les gloriosíssimes seus apostòliques de l'Orient, Alexandrina, Antioquena,

(19) *Apol. de fuga sua*, c. V, *PG*, 25, 649.
(20) Ottiger, l. c.
(21) Eusebi, l. c., IV, 24. *PG*, 20, 1172; ed. Heikel, p. 126. També en Eusebi i altres historiadors es pot veure la veneració de Constantí envers els bisbes i decrets de Nicea. Cf. Philostorg. *Kirchengeschichte*, I, 9.ª; ed. Bidez, p. 9.

Jerosolimitana, etc., que en realitat ja fruïen de drets com a primacials i patriarcals, el donar la direcció *honorària* i *titular* d'un Concili universal celebrat a Orient a un bisbe d'una seu relativament modesta d'Occident, és un cop *autoritatiu* que ni es pot ni s'ha d'admetre sense proves ben manifestes. La cosa en si mateixa no podia plaure, ans al contrari, havia d'excitar les fàcils gelosies i la susceptibilitat dels orientals. Per consegüent, Constantí, que precisament per mitjà dels bisbes (22) volia donar pau a tots els prelats i Esglésies d'Orient, hauria donat mostra d'un migrat tacte i prudència donant als mateixos bisbes, i precisament als més il·lustres de l'Orient, un just motiu de queixa.

La cosa més encertada, doncs, i la més lògica, és la de buscar una explicació que tingui en compte aquests dos punts de vista de la qüestió i els harmonitzi. A nosaltres ens sembla que la conclusió més òbvia és la següent:

Osius era, com hem dit, un bisbe de grans qualitats i molt anomenat; potser el bisbe occidental més anomenat a l'Orient; ὁ πάνυ βοώμενος diu d'ell el mateix Eusebi (23), (i no adduïm aquí les lloances verament estupendes que en diversos indrets fa d'ell Sant Atanasi). És evident que Sant Silvestre n'era ja assabentat, com també que Osius era molt ben vist de l'Emperador, i que, a nom de l'Emperador, havia ja actuat en altres ocasions, com també que Osius era ja prou coneixedor de les persones i fets de l'Orient. Doncs, quan envià dos senzills preveres perquè el representessin a Nicea, és molt natural que (talment com anys després va fer Sant Celestí amb els seus legats encarregant-los que s'entenguessin amb Sant Ciril, com al seu principal representant), Sant Silvestre encarregués ara als dos legats seus, senzills preveres i homes nous a l'Orient, indicant-los que s'entenguessin i anessin d'acord amb un bisbe capacitat el qual fóra el seu representant principal. Ben entès això, el nom d'Osius no s'imposa certament, però s'ofereix sense dificultat.

Això és més cert en quant, llavors, no es podia pensar en Cecilià, baldament entre els presents a Nicea fos el bisbe d'Occident de més categoria, puix que, essent tan discutida la seva persona, hauria estat imprudent donar-li la presidència del gran Concili pacificador. Doncs, sigui que, sense consultar ni proposar res a l'Emperador, es verifiqués l'afer de la presidència, donant per segura la seva aprovació, sigui, com és molt més natural i raonable, que primer, i probablement segons instruccions del Papa, es fes alguna proposta a l'Emperador, ja en favor d'Osius determinadament, ja d'Osius i altres perquè ell escollís, el cert és que l'elecció d'Osius es fa així molt probable; i així, amb aquesta explicació, es tenen en compte i es salven sense exclusivisme totes les raons que es donen o existeixen per una i altra banda. Això mateix explica també perfectament la frase d'Eusebi, quan diu que l'Emperador, després d'haver parlat per primera vegada al Concili,

(22) Eusebi, l. c. III, 17, *PG*, 20, 1073; ed. Heikel, p. 84.
(23) L. c., III, 7, *PG*, 20, 1061; ed. Heikel, p. 80.

donà la paraula als *presidents* del Concili, τοῖς τῆς συνόδου προέδροις (24). Aquests presidents devien ésser Osius i els dos preveres romans. Tots tres no feien sinó una persona moral que representava a Sant Silvestre (25). I, dient això, no volem negar que no es pogués afegir alguna altra persona a la presidència; mes, que hi fos realment, hauria de provar-se. Nosaltres en dubtem, fins i tot després d'haver llegit Eusebi i altres historiadors competents.

* * *

Sortim ja d'aquestes menudències, i tornem al més principal. Creiem haver demostrat que almenys no hi ha cap dificultat seriosa per admetre que el Papa Sant Silvestre aprovà *el que s'era fet i determinat* a Nicea, refermant així, amb la seva autoritat primacial, allò que sense ella no hauria tingut cap força per a obligar a tot el món. El sol de Roma il·luminà també i escalfà a Nicea.

Doncs, en esperit i veritat podem ben bé ajuntar les nostres veus, totalment, resoltament romanes, a les veus dels greco-eslaus, i amb ells repetir, fent-lo nostre, aquest seu cant litúrgic tan magnífic, que així glorifica Sant Silvestre (26):

—Ὡς θεῖος κορυφαῖος ἱερῶν πατέρων τὸ ἱερώτατον δόγμα ἐκράτυνας, αἱρετικῶν ἀποφράξας ἄθεα στόματα.

—Ἔτρεψας, Σίλβεστρε, ἐναντίων σύστημα τὸ τῶν Ἀποστόλων μαχόμενον τῷ κηρύγματι.

—Συνεχύθησαν γλῶσσαι συμφωνοῦσαι τῇ πλάνῃ ἐν τῇ δυνάμει σοφῇ Πνεύματος τοῦ θείου τοῦ ἐν σοὶ ἐνεργοῦντος· καὶ εἰς μίαν συνήφθησαν δοξολογίαν θεοῦ πιστῶν χοροστασίαι.

Sarrià, festa de Sant Silvestre, 1925.

(24) L. c., III, 13, *PG*, 20, 1069; ed. Heikel, p. 83.

(25) En arribar a aquest punt tenim per just i convenient de protestar, amb el degut respecte, però enèrgicament, del gest irat, per no dir quelcom més, que el líder actual de l'anglicanisme, Bishop Charles Gore, deixa escapar de la seva reconcentrada aversió al Papat, la qual s'esforça lloablement (no pas sempre, però, ho aconsegueix) a tenir enfrenada amb certa serenitat i mesura, que sovint deixa la impressió del fred. Refutant, doncs, en una nota la presidència d'Osius com a legat de Sant Silvestre, diu que tot el fonament d'aquesta afirmació és l'autoritat de Gelasi de Cyzic, "a confessedly romancing historian of no weight and of the later fifth century" (*Roman Catholic Claims*, c. VI, ed. 11 (London, etc., 1920), p. 101, nota). No cita per a refutar sinó un o dos autors (Allies i Rivington), i, no obstant, fulmina contra els catòlics aquesta acusació terrible, però que ella mateixa es qualifica: "Thus to ignore all contemporary sources of information and to compile narratives from the fictions of late or romancing authors is the Ultramontane way of writing history" (l. c.). El lector haurà notat quantes de vegades nosaltres hem citat Gelasi (ni una tan sols), i altres fan semblantment; per més que aquells autors qui el citen saben també sovint defensar el seu valor probable (v. gr. Ottiger, l. c.). Així i tot, un home que busqui només la glòria de Déu i la salvació de les ànimes, si escriu, com Bishop Gore, un manual que ha d'ésser molt llegit per gent que se'n fiarà (ens referim als anglicans), té la gravíssima obligació de no estampar semblants afirmacions sobre un punt cabdal sense proves solidíssimes; i ell no ho ha fet pas.

(26) N. Nilles, l. c.

SAN ATANASIO EN EL CONCILIO DE NICEA,

PEL P. JOSEP M. BOVER, S. J., PROFESSOR DE PATROLOGIA EN EL COL·LEGI MÀXIM DE SANT IGNASI, DE SARRIÀ - BARCELONA

Jamás quizás un hombre ha encarnado tan poderosamente una idea en su persona, en su vida, en su acción, en sus escritos, como el gran Patriarca de Alejandría, San Atanasio, ha encarnado y representado en sí la gran verdad del cristianismo, la divinidad de Jesucristo, la consustancialidad del Verbo con Dios Padre. Desde que en su primera juventud, diácono aún de la Iglesia Alejandrina, resiste y combate resueltamente las impías novedades del blasfemo heresiarca, hasta que finaliza gloriosamente los 46 años de su azaroso pontificado, Atanasio es siempre el generoso defensor, el atleta infatigable, el campeón a veces casi único, el confesor y mártir, de la divinidad del Verbo hecho carne. Obispos degenerados y conciliábulos turbulentos, emperadores y funcionarios públicos, apóstatas, herejes y cismáticos, se conjuran contra el patriarca de Alejandría para calumniarle, perseguirle, desterrarle, asesinarle. Los enemigos se suceden unos a otros, su táctica varía; entre tanto Atanasio, durante medio siglo, permanece firme e inconmovible, siempre resistiendo, siempre luchando, ora paciente, ora agresivo. Hecho blanco de las miradas de todos, instruye a los que no saben, sostiene a los que vacilan, agrupa en torno suyo a los leales, patrocina la verdad, anatematiza el error, opone escritos a escritos, concilios a concilios, diplomacia a diplomacia. Con razón en la antigüedad la fe de Nicea pudo apellidarse la fe de Atanasio.

Por eso en una serie de estudios consagrados a la memoria del gran Concilio de 325 no podía faltar uno dedicado al gran campeón de la fe de Nicea. Mas ¿cómo abarcar en los estrechos límites de un artículo toda la inmensa y complicadísima actividad que desplegó Atanasio en orden a sostener y defender la fe de los Santos Padres en la divinidad de Jesucristo? En vez, pues, de presentar un descarnado esqueleto de la portentosa y heroica obra de Atanasio, será preferible limitarse a un solo punto. Y éste no puede ser otro, dentro del plan que ha presidido en la ordenación del presente volumen, que la intervención de Atanasio en el mismo Concilio de Nicea.

* * *

Ciertos críticos modernos, algunos de ellos católicos, dejan en la sombra y atenúan notablemente, si ya no la niegan en absoluto, la intervención de San

Atanasio en las deliberaciones del gran Concilio. Nos parece éste un punto demasiado importante, para que sin más admitamos dócilmente ese veredicto de la crítica moderna. Se trata de un problema histórico, y hay que dilucidarlo con los documentos históricos que poseemos. Presentaremos estos documentos, que procuraremos interpretar imparcialmente. Por ellos se verá con cuánta ligereza procede a veces en sus juicios la que enfáticamente se llama crítica moderna.

Y sea el primero el testimonio del mismo Atanasio. El cual en su *Apología contra los Arrianos,* escrita verosímilmente hacia el año 350, dice: "Alexandro autem, ob suam in Christum pietatem, impium illum (Arium) non recipiente, Athanasio tunc diacono succensebant (ἐλυποῦντο): quod curiose sciscitantes (πολυπραγμονοῦντες) ipsum frequentissime cum Alexandro versari, et ab ipso in pretio haberi audivissent. Cum autem ex iis quae in synodo Nicaena contra Ariomanitarum impietatem confidenter locutus est (ἐν οἷς ἐπαρρησιάζετο κατὰ τῆς ἀσεβείας τῶν Ἀρειομανιτῶν), eius in Christum pietatem essent experti (αὐτοῦ καὶ τῆς εὐσεβείας τῆς εἰς Χριστὸν πεῖραν λαβόντες), in maius odium exarserunt" (*Apologia contra Arianos,* 6. *PG,* 25, 257-258). Como se ve, habla aquí Atanasio de lo que hizo en Alejandría y de lo que más tarde hizo en Nicea. En Alejandría comunicaba frecuentemente con el obispo Alejandro, que mostraba de él grande estima y aprecio: lo cual dió motivo a los arrianos para entender que nacía de Atanasio la oposición irreductible que mostró Alejandro en admitir a Arrio a la comunión eclesiástica. En Nicea se declaró abierta y resueltamente contra la impiedad de los herejes, los cuales por esto pudieron conocer y de hecho conocieron por experiencia quién era Atanasio y cuál su piedad para con Cristo, esto es, su ortodoxia y firme adhesión a la doctrina tradicional. Con lo cual concibieron mayor odio contra el campeón de la divinidad y consustancialidad del Verbo. Para que así llamase la atención de los arrianos en medio de aquellas agitadas controversias, no hubo de ser floja la actividad que en Nicea desplegó el joven diácono de Alejandría.

San Hilario de Poitiers, muerto hacia el año 366, unos siete años antes que San Atanasio, escribe: "Huius igitur intimandae cunctis fidei Athanasius, in Nicaena synodo diaconus, deinceps Alexandriae episcopus, vehemens auctor exstiterat, et Arianam pestem in tota Aegypto veri tenax vicerat: atque ob id coniuratis in eum testimoniis falsitas est criminum comparata" (*Fragm.* 2, n. 33. *PL,* 10, 658). El sentido de la frase principal "huius intimandae cunctis fidei... vehemens auctor exstiterat" es claro y expresa evidentemente el vehemente conato de San Atanasio en defender e inculcar a todos la fe de Nicea. Mas ¿cuándo? ¿No podría en absoluto verificarse el testimonio de San Hilario con el empeño con que más tarde, siendo ya obispo de Alejandría, trabajó y luchó por mantener en pie el símbolo de Nicea? En esta hipótesis la expresión "in Nicaena synodo diaconus" sería una mera nota histórica parentética, que en nada afectaría al sentido de la frase principal. Tres razones, con todo, nos mue-

ven a creer que en la mente de San Hilario la expresión "in Nicaena synodo diaconus", lejos de ser un mero paréntesis histórico, por cierto innecesario, es un complemento de la frase principal, cuyo sentido determina, para significar que también en Nicea San Atanasio "huius intimandae cunctis fidei... vehemens auctor exstiterat". Nótese primeramente el paralelismo de las dos expresiones "in Nicaena synodo diaconus" y "deinceps Alexandriae episcopus". Ahora bien, que siendo obispo San Atanasio luchase denodadamente por la fe del gran Concilio es cosa manifiesta: y eso quiso decir San Hilario. Luego lo mismo hay que decir de su presencia en Nicea, cuando era diácono. En otros términos: la segunda expresión no es un paréntesis sin relación con la frase principal: luego tampoco lo es la primera, enteramente paralela a la segunda. En segundo lugar, ambas expresiones quedan dentro de la frase principal, encerradas y como abrazadas estrechamente por ella. No parecen, pues, una mera nota histórica parentética y desligada de ella. Por fin, la nota final de que "ob id", por la constancia denodada de Atanasio en defender la fe de Nicea, "coniuratis in eum testimoniis falsitas est criminum comparata", no puede referirse exclusivamente al tiempo de su episcopado, sino que debe extenderse a los años precedentes, ya que la experiencia que tenían los arrianos de esta constancia fué la que les movió a oponerse resueltamente a la elección episcopal de Atanasio. Resulta, pues, de todo lo dicho que ya siendo diácono en Nicea San Atanasio se declaró como acérrimo defensor de la divinidad del Verbo. No dice San Hilario de qué manera concreta trabajó Atanasio en Nicea por sostener e inculcar a todos la fe, pero atestigua que trabajó denodadamente. Calla las circunstancias, mas testifica la sustancia del hecho. Y esto nos basta.

San Gregorio Nazianzeno en el célebre panegírico en honor de San Atanasio que pronunció por los años de 379 ó 380, unos seis o siete después de su muerte, dice: "In sancto Concilio Nicaeae habito, atque illo trecentorum et duodeviginti lectissimorum virorum numero quos Spiritus sanctus in unum coegerat, quantum in ipso fuit, morbum compressit; nondum ille quidem in episcoporum numerum allectus, verum primas tenens inter eos qui convenerant. Nam is tum rerum status erat, ut non minus virtute, quam graduum dignitate, honoris praestantia censeretur" (Or. 21, *In laudem magni Athanasii Episcopi Alexandrini*, XIV. *PG*, 35, 1095-1096). Dos cosas afirma de San Atanasio el Nazianzeno: que "cuanto estuvo de su parte, contuvo la herejía", y que entre los allí reunidos peleaba "en primera fila", τὰ πρῶτα τεταγμένος. Qué fué lo que hizo Atanasio para contener o reprimir la herejía, y cuál fué la actividad que le colocó en primera fila, no lo especifica el Nazianzeno; mas no por eso es menos apreciable su testimonio.

No es muy posterior el testimonio de Rufino, quien en su *Historia eclesiástica*, escrita por los años de 402 ó 403, hablando de los personajes ilustres que se reunieron en Nicea, escribe: "Tales igitur in illis adhuc temporibus per-

multi viri in Ecclesiis Domini refulgebant, ex quibus plurimi in illo Concilio fuerunt. Sed et Athanasius eodem tempore, Alexandri diaconus Alexandrini Episcopi, aderat consiliis senem quamplurimis iuvans" (*Hist. Eccl.*, lib. 1, cap. 5. *PL*, 21, 472). Aquí tenemos algo especificada, aunque no exclusivamente, la acción de Atanasio en Nicea: "ayudaba con sus dictámenes o consejos en ocasiones frecuentísimas y variadas al anciano Alejandro". Aunque indirecta, esta acción de Atanasio debió de ser importantísima. Recordemos el lugar preeminente que Alejandro ocupaba en el Concilio, no sólo por la importancia de su sede patriarcal, sino principalmente por haber sido él quien en el Concilio de Alejandría de 320 (ó 321) condenó el primero a Arrio, cuya herejía y condenación denunció en dos cartas a los obispos de toda la cristiandad. Pues bien, en Nicea el consejero continuo de Alejandro era Atanasio; el cual, como en Alejandría había sido el alma de cuanto se hizo contra el heresiarca, así también en Nicea debió de influir poderosamente en las deliberaciones y decisiones, por lo menos por medio de los dictámenes y consejos sugeridos diariamente al anciano Alejandro.

Más adelante, en el capítulo XIV del mismo libro I, expresa Rufino más concretamente la intervención de Atanasio en el Concilio: "Igitur apud Alexandriam, defuncto Alexandro, Athanasius susceperat sedem. Quod vero esset idem vir acris ingenii et ecclesiasticis negotiis apprime vigilans, satis iam tunc haereticis innotuerat, cum ad Concilium Nicaenum cum Episcopo suo sene Alexandro venerat, cuius suggestionibus haereticorum doli ac fallaciae vigilanter detegebantur" (*Hist. Eccl.*, lib. 1, cap. 14. *PL*, 21, 486). Atanasio, pues, según Rufino, en el Concilio con su penetrante ingenio ponía en descubierto las maquinaciones y sofismas de los herejes.

De mayor autoridad es, aunque algo posterior, el testimonio de San Cirilo de Alejandría, quien en su carta a los Monjes de Egipto, escrita hacia el año 430, dice: "Sane idoneus est hic vir apprimeque dignus cui intrepide fidem adiungere quemque tuto sequi liceat, ut qui nihil protulisset, quod a divinis litteris alienum esset. Quo enim pacto illustris ille celebratusque Pater, qui in sacra illa magnaque synodo Nicaena in tanta omnium admiratione habitus est, a veritatis tramite aberraret? Nam etsi per id tempus episcopi munus nondum sustineret, sed inter clericos etiamnum degeret, attamen propter praeclaram indolem insignemque vitae probitatem et subtilem ac incomparabilem mentis perspicaciam a beatae memoriae episcopo Alexandro ad synodum comes ascitus est. Versabatur autem cum sene tamquam filius cum patre, ad quidvis utiliter conficiendum sese ducem praebens, necnon in omnibus quae obeunda forent, commodum iter ostendens" (*Epist.*, 1. *PG*, 77, 15-16). Notemos particularmente lo que de San Atanasio testifica San Cirilo. Primeramente, que en Nicea se conquistó la admiración de todos. En segundo lugar, que su obispo Alejandro se lo llevó como socio al Concilio, entre otras razones por la fina e incomparable perspicacia de su inteligencia. En tercer lugar, que la intimidad de Atanasio

con Alejandro era la de un hijo con su padre. Finalmente, que Atanasio era para su anciano obispo el guía que le inspiraba todas las decisiones oportunas y le mostraba el mejor camino de lo que convenía hacer, ποδηγῶν εἰς ἕκαστα τῶν χρησίμων, καὶ τὴν ἐφ' ἑκάστῳ τῶν πρακτέων ὁδὸν εὖ μάλα παραδεικνύς. Todo esto quiere decir que cuanto en Nicea hizo Alejandro se debió enteramente a Atanasio. Si fuera de esta intervención mediata hizo además algo en Nicea Atanasio, no lo expresa San Cirilo. Pero es lo cierto, como él mismo lo atestigua, que el joven diácono de Alejandría se conquistó en Nicea la admiración general. Por otra parte, que el testimonio de San Cirilo nos merezca entero crédito, además de la autoridad del gran defensor de la *Madre de Dios,* nos lo persuade la circunstancia de haberse educado con su tío y predecesor en la sede de Alejandría, Teófilo, el cual fué elevado a aquella sede patriarcal el año 385, doce años solamente después de la muerte de San Atanasio, con el cual pudo él tratar frecuente e íntimamente.

El historiador SÓCRATES, que escribió su *Historia Eclesiástica* hacia el año 440, menciona dos veces la intervención de San Atanasio en Nicea. En el capítulo VIII del libro I, después de decir que los obispos Eusebio de Nicomedia, Teognis y Maris patrocinaban la herejía de Arrio, añade: "Adversus istos Athanasius fortiter dimicabat, qui tunc quidem Alexandrinae Ecclesiae diaconus militabat. Ceterum magno in honore apud Alexandrum erat episcopum: unde etiam invidiae livor contra eum exarsit" (*Hist. Eccl.*, lib. I, cap. 8. *PG,* 67, 63-64). Tres cosas afirma el historiador: que Atanasio en el Concilio luchaba generosamente contra los herejes, τούτοις δὲ γενναίως ἀντηγωνίζετο; que era muy estimado de su obispo Alejandro, y que por lo uno y por lo otro se encendió contra él el odio de los herejes.

En el capítulo XV del mismo libro I, hablando de Atanasio, escribe: "Quem quidem iam virilem ingressum aetatem, diaconum constituit et Nicaeam secum duxit, ut in concilio, quod ibi congregatum erat, adiumento illius uteretur" (*Ib.*, cap. 15. *PG,* 67, 115-116). El texto original griego es más expresivo: ἦγεν ἐπὶ τὴν Νίκαιαν, συναγωνιζόμενον αὐτῷ ἐκεῖ: *le llevó consigo a Nicea, para que allí luchase con él,* o, más exactamente todavía, aunque no tan a la letra, *le llevó a Nicea, donde le tuvo a su lado como compañero de luchas y fatigas.*

Coincide con Sócrates el testimonio de SOZÓMENO, quien escribía su *Historia Eclesiástica* hacia el año 450. En el capítulo XVII del libro I escribe: "Ex illo certe tempore Athanasius Alexandrinae Ecclesiae etiam tum diaconus, qui una cum Alexandro episcopo versabatur, maxima pars huius disceptationis haberi coepit", o, en griego, πλεῖστον εἶναι ἔδοξε μέρος τῆς περὶ ταῦτα βουλῆς (*Hist. Eccl.*, lib. I, cap. 17. *PG*, 67, 913-916). Esta última expresión, que pudiera parecer hiperbólica, no significa precisamente que Atanasio llevó en Nicea la parte principal y como el peso de la discusión; sino que lo que hizo en Nicea fué digno comienzo de lo que había de continuar durante toda su vida, por todo

lo cual, en conjunto, debe ser considerado Atanasio como el principal defensor de la fe contra los Arrianos.

En el capítulo XVII del libro II cita Sozómeno el testimonio de Apolinar de Laodicea, contemporáneo de Atanasio: "Post haec vero impietas bellum inferre non cessat. Sed primum quidem contra beatum huius viri (Alexandri) *doctorem* (Athanasium) armatur: et hic tamquam filius patri adiutor aderat" (*Ib.*, lib. 2, cap. 17. *PG*, 67, 975-976). Es digna de notarse la expresión "huius viri *doctorem*", διδάσκαλον, la cual, evidentemente, no significa que Atanasio fuese el maestro que enseñase a Alejandro, sino el maestro de que él se valía para enseñar a los fieles de Alejandría, y además el maestro que él llevó consigo a Nicea para que le asesorase, o, como diríamos hoy, su *teólogo* en el Concilio.

Finalmente, Teodoreto de Ciro en su *Historia Eclesiástica,* libro I, capítulo VII, después de referir lo que hizo en Nicea Eustacio de Antioquía, prosigue: "Haec igitur Eustathius. Huius vero certaminum socius, ὁ δὲ τούτου συναγωνιστής, veritatisque propugnaculum Athanasius..." (*Hist Eccl.,* lib. 1, cap. 8. *PG,* 82, 921-922). En absoluto, la expresión de Teodoreto pudiera verificarse de lo que en adelante hizo Atanasio para defender la verdad católica; pero el sentido más natural de la frase en su contexto, en que se habla de lo que hizo Eustacio en Nicea, es que en el mismo Concilio fué Atanasio su compañero de armas y su aliado en combatir a los arrianos.

Mucho más explícito e importante es lo que más adelante, en el capítulo XXV del mismo libro I, escribe Teodoreto: "Hic in magno concilio pro dogmatibus apostolicis cum strenue decertasset, a veritatis quidem propugnatoribus gloriam, ab adversariis vero, ut antagonista, odium et inimicitias consecutus est. Erat autem cum celeberrimo Alexandro, iuvenis quidem aetate, sed princeps ordinis diaconorum. Hanc eius in defendenda veritate alacritatem re ipsa experti, qui unigenito Deo bellum inferre decreverant, ubi eum Alexandrinae Ecclesiae gubernaculis admotum cognovere, hanc eius praefecturam potentiae suae labem ac ruinam fore censuerunt" (*Hist. Eccl.,* lib. 1, cap. 25. *PG,* 82, 979-980). Semejante testimonio no necesita comentario.

Para apreciar debidamente los testimonios aducidos, serán oportunas algunas consideraciones. Primeramente, es digno de advertirse que de los ocho autores citados, además del mismo San Atanasio, tres de ellos, San Hilario, San Gregorio Nazianzeno y Apolinar de Antioquía, son contemporáneos a San Atanasio; y los otros cinco son muy poco posteriores a él. Todos ellos son autores de nota, y pudieron por sí o por testigos fidedignos o por documentos que consultaron informarse de lo acaecido en el Concilio de Nicea. No se trata además de un hecho oscuro o complicado, sino público y sencillo, que debió quedar en la memoria de todos, principalmente por la notoriedad que posteriormente alcanzó San Atanasio. Si no todos quizás, muchos a lo menos de los testimonios parecen completamente independientes los unos de los otros, lo cual les añade

mayor valor. Ninguno de ellos, finalmente, se parece en nada a las leyendas fantásticas que más adelante se forjaron sobre la intervención de Atanasio en Nicea. No es, por tanto, prudente recusarlos.

A los testimonios históricos hay que agregar, a lo menos como simple confirmación o como solución de las objeciones que pudieran oponerse, otras razones sugeridas por la misma índole y desenvolvimiento del Concilio y por el carácter de Atanasio.

El Concilio estaba convocado para el 20 de mayo de 325: y a esta fecha se hallaban ya reunidos los obispos en Nicea. Mas, como el emperador Constantino retrasó su llegada, la primera sesión solemne no pudo celebrarse hasta el 14 o el 16 de junio. Durante el intervalo de 20 de mayo a 14 de junio se tuvieron sesiones privadas o preparatorias, en las cuales tomaron parte no sólo los obispos, sino también los clérigos inferiores y aun los mismos legos. En estas reuniones previas se produjeron acaloradas discusiones entre los católicos por una parte y los arrianos y algunos filósofos por otra. Atanasio estaba presente a estas discusiones: él, que antes en Alejandría se había declarado partidario acérrimo de la divinidad del Verbo y tanta parte había tomado en las primeras controversias arrianas; él, que a partir de Nicea durante medio siglo había de ser el campeón intrépido e infatigable de la fe de los Santos Padres y el adversario más implacable de todos los arrianos. Atanasio, hombre de inteligencia tan poderosa y penetrante, de conocimientos tan vastos y profundos, tan versado en la inteligencia de la Escritura, en la lectura de los Santos Padres y en la especulación teológica de la verdad revelada, cual poco antes lo había mostrado en su *Discurso sobre la encarnación del Verbo,* tan firmemente adherido a la enseñanza tradicional, de carácter además tan vigoroso y batallador: ¿podía mantenerse silencioso e inactivo en medio de aquellas apasionadas controversias? Nos parece éste un absurdo psicológico, que no podemos admitir como probable, ni siquiera concebir como posible. ¿El diácono alejandrino podía desentenderse de aquellas discusiones nacidas en Alejandría y promovidas por un alejandrino? ¿Podía él contemplar indiferente aquella reñida lucha, en que tomaban parte otros diáconos y aun filósofos legos, sin lanzarse a la arena, para oponerse a las blasfemias de hombres impíos e ignorantes, para desvanecer los groseros sofismas de los herejes, para salir a la defensa de la verdad maltratada y acaso no suficientemente defendida por algunos católicos? Devorar semejantes absurdos, desmentidos además por los testimonios históricos anteriormente aducidos, no nos parece buena crítica histórica. Que el mestizo Eusebio de Cesarea, nada afecto a Atanasio y molestado por las *extremosidades* del diácono alejandrino, intente sepultar en el olvido esta gloria del gran atleta de la fe, se comprende fácilmente. Pero rechazar, sólo por este silencio tan fácilmente explicable, los testimonios históricos positivos que enaltecen la obra de Atanasio en Nicea, y, sobre ello, admitir

los absurdos que en sí entrañaría la inacción del intrépido diácono, lo repetimos, no nos parece crítica de buena ley.

A la luz de estas consideraciones podemos ya precisar más concretamente, conforme a los testimonios antes citados, la parte de Atanasio en las deliberaciones del gran Concilio.

En dos grupos pueden clasificarse dichos testimonios. Los unos se refieren a la colaboración o concurso que Atanasio prestó a San Alejandro. Los otros hablan de la intervención personal y directa del diácono alejandrino en las discusiones del Concilio.

De lo primero dice RUFINO: "Aderat consiliis senem quamplurimis iuvans". Lo mismo testifica SAN CIRILO en el largo pasaje antes copiado. SÓCRATES añade que "Nicaeam secum duxit, ut... adiumento illius uteretur". APOLINAR, citado por Sozómeno, apellida a Atanasio "maestro" o *teólogo* de Alejandro.

Más importantes son los testimonios relativos a la acción directa y personal de San Atanasio. El mismo Atanasio afirma de sí que "in synodo Nicaena contra Ariomanitarum impietatem confidenter locutus est". SAN HILARIO asegura que Atanasio "intimandae cunctis fidei... vehemens auctor exstiterat". SAN GREGORIO NAZIANZENO, después de afirmar que Atanasio reprimió cuanto pudo la peste arriana, añade que en el Concilio era "primas tenens inter eos qui convenerant". Según RUFINO, "(Athanasii) suggestionibus haereticorum doli ac fallaciae vigilanter detegebantur". Tanto, agrega SAN CIRILO, que en el Concilio se conquistó la general admiración. Contra los herejes, dice SÓCRATES, "fortiter dimicabat". Hasta el punto, agrega SOZÓMENO, de que en Nicea Atanasio "maxima pars huius disceptationis haberi coepit". Si es probable que en la impugnación del arrianismo en el Concilio tuvo Eustacio de Antioquía la parte principal, es cierto, según el testimonio de TEODORETO, que Atanasio fué su "compañero de armas"; ya que, prosigue el mismo TEODORETO, en el Concilio "peleó denodadamente en defensa de los dogmas apostólicos", considerado por esto como "el antagonista" de los herejes.

Combinando estos datos históricos con las noticias que poseemos sobre las dos fases del Concilio, podemos concluir que en las sesiones preparatorias celebradas desde 20 de mayo a 14 de junio intervino Atanasio directamente en las deliberaciones y discusiones defendiendo acérrimamente la doctrina tradicional y rebatiendo implacablemente las blasfemias y los sofismas de los Arrianos. Desde el 14 ó 16 de junio en que, llegado Constantino, se abrió solemnemente el Concilio, si ya no le fué posible intervenir personalmente en los debates, no por eso dejó de intervenir indirectamente asesorando al anciano obispo Alejandro, que tanta representación tuvo en el Concilio.

Si fuera de esto tuvo Atanasio alguna intervención más particular, ya no se saca de los testimonios históricos que poseemos. Por eso nada hemos dicho de la disputa singular que según algunos sostuvo Atanasio con el mismo Arrio,

y menos de la parte que le cupo en la redacción del Símbolo de la fe, que el mismo Atanasio atribuye a Osio. Aunque, si no podemos asegurar positivamente, a falta de documentos, la verdad de estos dos hechos, tampoco nos creemos con derecho para negarlos ni considerarlos como menos probables. Pues no es inverosímil que en el decurso de las discusiones se encontrase alguna vez Atanasio con Arrio, alejandrinos los dos y conocidos de antemano. Ni es improbable que Osio, portador que había sido de la carta de Constantino a Alejandro, consultase, al redactar la fórmula de fe, al patriarca de Alejandría, asesorado por su inteligente y denodado diácono. Pero, repetimos, esas conjeturas, por más verosímiles que parezcan, no pasan de simples conjeturas. Y nunca hay que confundir las conjeturas con los testimonios positivos de la historia.

El valor e interpretación que damos a los testimonios aducidos es el de muchos críticos, antiguos y modernos, cuyas palabras nos parece oportuno reproducir aquí como confirmación de cuanto llevamos dicho.

Los PP. Felipe Labbe y Gabriel Cossart, S. I., en la *Historia Concilii Nicaeni* que anteponen a la colección de los documentos relativos al Concilio de Nicea, escriben: "Plerique Patres adversus haereticos doctissime disputarunt; inter quos Athanasius Alexandrinus, adhuc diaconus, singulari certamine cum Ario acerrime congressus est" (*Sacrosancta Concilia.* Lutetiae Parisiorum, 1671. Tom. 2, col. 5). La misma *Historia Concilii* se reproduce en la colección de Mansi (Tom. 2, col. 639).

El Bolandista Daniel Papebroch en su *Vita S. Athanasii Ep. Alex.*, al narrar la parte que tuvo el diácono de San Alejandro en el Concilio de Nicea, se limita a reproducir los testimonios de San Gregorio Nazianzeno, Gelasio de Cízico, Rufino, San Cirilo de Alejandría y Sozómeno, que él admite como fidedignos (*Acta Sanctorum Maii,* tom. 1, die 2 Maii. Venetiis, 1737, pág. 190-191).

B. de Montfaucon en la *Vita S. Athanasii Archiep. Alex.*, que antepone a la magnífica edición de sus obras, hablando del gran Concilio, dice: "Hic complurium antistitum emicuit vis ingenii, verae fidei amor, studium ecclesiasticae pacis, Marcelli in primis Ancyrani, maxime tamen omnium Athanasii: qui tametsi diaconus solum erat, et, ut ait Theodoretus, iuvenilis aetatis, nemini uni quantumvis grandaevo secundus erat studio Arii confutandi". Y después de citar el testimonio de San Gregorio Nazianzeno, prosigue: "Nec modo Arii ille, sed etiam propugnatorum eius Eusebii, Theognii et Maris insidiis atque conatibus pro virili occurrit. Quo factum, ut tota vis mali in capitis eius periculum postea immineret, ipseque unus omnium impetum exciperet". Y concluye prudentemente: "De Athanasii contra Arium disputatione haec accepimus, pro gravitate certe dignitateque rei paucissima" (*Vita S. Athanasii,* n. 7. *PG,* 25, LXVIII).

Lenain de Tillemont en sus *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles,* al narrar la vida de San Atanasio, escribe entrelazando artificiosamente las palabras mismas de los autores antiguos: "Comme

donc S. Alexandre connoissoit fort bien son merite extraordinaire, il le prit avec luy pour le mener en l'an 325 au grand Concile de Nicée, où il en receut beaucoup d'assistance tant pour le conseil que pour tout le reste. Car quoiqu'il fust encore jeune, il avoit tant de sagesse qu'il conduisoit les pas de ce bienhereux vieillard qu'il regardoit comme son pere, et luy montroit en toutes rencontres le chemin qu'il devoit tenir. Ainsi il fut admiré de tout le mond en cette illustre assemblée: il y eclata extremement, y parut comme la premiere personne de ce Concile, où le Saint Esprit avoit rassemblé l'elite de toute l'Eglise. Il y fit admirer la vivacité de son esprit et sa vigilance extraordinaire dans les affaires ecclesiastiques, en decouvrant avec une lumiere et une penetration merveilleuse toutes les fourberies et les artifices des heretiques. Il n'y signala pas moins sa suffisance et sa generosité. Car il resista courageusement à Eusebe de Nicomedie, à Theognis, et à Maris, qui estoient les principaux protecteurs de l'Arianisme. Il entreprit de grands combats pour maintenir les dogmes apostoliques, et fit paroistre un ardent amour pour la foy: ce qui luy attira les louanges et les benedictions de tous les défenseurs de la verité. Et il fut mesme un des principaux auteurs du symbole qui y fut dressé. Ainsi il ne tint pas à luy que dans cette illustre assemblée, il n'étoufast entierement la peste de l'Arianisme" (*Le grand S. Athanase, Archevesque d'Alexandrie, Docteur de l'Eglise et Confesseur,* art. 2. *Mémoires...*, tom. 8. París, 1702, pág. 5-6).

Entre los críticos modernos son muchos los que reconocen y enaltecen la obra de San Atanasio en el Concilio de Nicea. Citaremos los autores cuyas obras hemos podido consultar. JOHN HENRY NEWMAN, *The Arians of the fourth century* (part II, chap. III, sect. I, § 3. London, 1883, pag. 250-252); PIERRE BATIFFOL, *Anciennes littératures chrétiennes. I. La littérature grecque* (Troisième période, IV, § 1. Paris, 1901, pag. 271); OTTO BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (Dritter Band, § 7, 2. Freiburg im Breisgau, 1912, pag. 49); GERHARD RAUSCHEN - JOSEPH WITTIG, *Grundriss der Patrologie* (§ 50. Freiburg im Breisgau, 1921, pag. 146); JOSEPH SCHWANE - A. DEGERT, *Histoire des dogmes* (tom. II, § 9. Paris, 1903, pag. 133-134). LÜDTKE, (*Kirchenlexikon,* I, 1534); CORNELIUS CLIFFORD (*The catholic Encyclopedia,* II, 37); PIERRE BATIFFOL (*Dictionnaire de la Bible* publié par F. Vigouroux, I, 1208); X. LE BACHELET (*Dictionnaire de Théologie catholique,* I, 1794, 2144). Merece especial mención CARL JOSEPH VON HEFELE, con cuyas apreciaciones coincide H. LECLERCQ en las anotaciones con que enriqueció la nueva traducción francesa de la *Conziliengeschichte* (*Histoire des Conciles,* tom. I, § 25 y 27. Paris, 1907, pag. 415-416, 421). Hermosa corona y confirmación de estos testimonios es el que acaba de dar Su Santidad el Papa Pío XI en la alocución consistorial *Iam annus,* de 14 de diciembre último, con estas palabras: "...Athanasius ille, Nicaeni Concilii, ut ita dicamus, heros..."

* * *

Grande fué la obra realizada por Atanasio en el Concilio de Nicea; mas, comparada con la que iba a realizar en el resto de su larga vida, no fué sino una ligera escaramuza, que anunciaba e inauguraba la prolongada y formidable guerra que durante medio siglo había de sostener el gran confesor de Nicea contra todo el poder del arrianismo. En efecto, la historia de Atanasio se confunde, por antítesis, con la historia del arrianismo. Séanos lícito aquí recorrer con rápida mirada la obra incomparable de Atanasio.

Elegido patriarca de Alejandría, probablemente en 328, se irritaron furiosamente contra él todos los enemigos de Nicea, que ya se habían opuesto a su elección. Arrianos y melecianos, herejes y cismáticos, coligados en bloque compacto, se aprestaron a la lucha. Manejos indignos, acusaciones absurdas y ridículas, conciliábulos anticanónicos, lograron por fin arrancar al emperador Constantino el decreto de destierro, que había de durar más de dos años (de 11 de julio de 335 a 23 de noviembre de 337). El júbilo con que el pueblo alejandrino aclamó la vuelta de su amado obispo no duró largo tiempo. No había pasado aún año y medio, cuando de nuevo Atanasio es desterrado por Constancio, entregado completamente a los arrianos. Siete años y medio (de 16 de abril de 339 a 21 de octubre de 346) anduvo Atanasio errante por el Occidente, que en todas partes acogía honrosamente al atleta de la fe. De gran consuelo debieron ser para el desterrado el sínodo romano de 340, presidido por el papa San Julio I, y el concilio de Sárdica (Sofía) de 343, que, declarando su inocencia, ordenaban fuese restituído a su sede. Mas de nada hubieran servido estos decretos pontificios y conciliares sin la apremiante carta que Constante, emperador de Occidente, dirigió a su hermano Constancio. Cedió éste de mala gana: y Atanasio pudo entrar de nuevo en Alejandría, donde fué recibido en triunfo. Diez años escasos gozó Atanasio de relativa tranquilidad, fecunda en trabajos apostólicos. A la llamada *década de oro* siguieron nuevos destierros. Muerto Constante en 350 y derrotado Magnencio en 353, Constancio, hecho señor de todo el Imperio, se creyó ya con fuerza suficiente para perseguir y oprimir de nuevo al inerme patriarca. Expulsado de Alejandría, busca Atanasio un refugio entre los monjes de la Tebaida, siempre adictos al patriarca. Este ocio forzado no fué infecundo: lo que no podía con la acción y la palabra lo suplió Atanasio con la pluma. Muerto Constancio en 361, al año siguiente pudo entrar de nuevo Atanasio en Alejandría. A este tercer destierro de seis años (de 9 de febrero de 356 a 21 de febrero de 362) muy pronto se siguió el cuarto (de 24 de octubre de 362 a 5 de septiembre de 363). Tras breve calma de pocos meses Juliano el Apóstata decretó el destierro de Atanasio, quien halló otra vez cariñosa acogida en sus leales monjes. Mas pasó pronto esta tormenta. Muerto el impío emperador, Atanasio volvió a Alejandría. A Juliano el Apóstata sucedió en el

Imperio el arriano Valente. Un nuevo edicto del emperador desterraba por quinta vez a Atanasio, quien se vió obligado a abandonar su sede (de 5 de octubre de 365 a 31 de enero de 366), hasta que las reclamaciones de los alejandrinos y los temores de una sublevación forzaron a Valente a que permitiese la vuelta del patriarca a Alejandría. Más de siete años vivió todavía Atanasio, sin rendirse a la fatiga, sin cejar en la lucha, hasta que el 2 de mayo de 373 expiró tranquilamente en su lecho. Entonces fué cuando, acabado verdaderamente su destierro, entró en la patria celeste para recibir como siervo bueno y fiel el galardón debido a sus inmensos trabajos, sobrellevados generosamente por la gloria de su Señor y Dios, Jesucristo.

Fácilmente se deja entender las amarguras, las angustias, las penalidades de todas suertes, físicas y morales, que hubo de sufrir Atanasio en esta cadena no interrumpida de persecuciones y destierros. Pero lo que más asombra es la heroica fortaleza de su alma, que jamás, ni una sola vez, en el espacio de tan largos años, dió muestras de flaqueza o cobardía, ni de desmayo o abatimiento. Más asombra todavía el que Atanasio en medio de la oposición tenaz que hubo de mantener constantemente contra la herejía y contra los herejes, a pesar de la tensión de ánimo en que le ponían tantos azares y peligros y contratiempos, conservase no obstante una maravillosa ecuanimidad, moderación y hasta blandura de espíritu. Siempre que no se le atravesaba la pérfida pertinacia de los herejes, con la cual jamás transigió un solo momento, era Atanasio benigno y condescendiente. Monumento eterno de este espíritu de indulgencia evangélica es el Concilio de Alejandría de 362, que Atanasio reunió en los breves meses de calma que mediaron entre su tercero y cuarto destierro. En él se decretó que los clérigos que habían abrazado la herejía sólo por debilidad, pero que en su corazón habían conservado la fe, si se sometían a la debida penitencia y admitían el Concilio de Nicea, fuesen restituídos a sus respectivos grados y empleos eclesiásticos. ¡Qué contraste entre la blanda condescendencia de Atanasio y la intolerancia irreductible de Lucífero de Cagliari! Si el Concilio de 362 se ha apellidado "el Concilio de los Confesores", con no menor razón pudiera denominarse "el Concilio de la concordia cristiana".

Parece inverosímil que en medio de los azares de una vida tan agitada pudiera Atanasio hallar tiempo y reposo para escribir tanto como escribió. Es que para Atanasio la pluma era arma de combate. Donde no llegaba su voz, hacía que llegasen sus escritos. De ahí el carácter de los escritos Atanasianos. No hay que buscar en ellos especulaciones teóricas o disquisiciones reposadas, fruto del ocio literario: son ataques y defensas, cuando no invectivas fulminantes. Si no alcanza la profundidad teológica de San Gregorio de Nisa o de San Agustín, en cambio no cede a nadie en precisión y en vigor. Ejemplo de esta teología sobria, clara y exacta en la exposición, robusta y contundente en la demostración, puede ser el siguiente pasaje entresacado de sus magníficos *Discursos con-*

tra los Arrianos: "Non est, inquam, facta Trinitas; sed aeterna atque una est in Trinitate divinitas, una pariter est sanctae Trinitatis gloria: vos tamen eam in diversas naturas diffindere audetis: cumque Patrem aeternum esse concedatis, ipsi de Verbo quod illi assidet dicitis: *Fuit aliquando cum non esset*, Filiumque Patri assidentem ab eodem removere non dubitatis" (*Oratio contra Arianos*, I, n. 18. *PG*, 26, 47-50). Más preciso en la exposición y más vigoroso en la demostración es este otro pasaje: "Cum forma et divinitas Patris hoc ipsum sit quod est Filius, omnino sequitur ut Filius sit in Patre et Pater in Filio. Quocirca, cum antea dixisset: *Ego et Pater unum sumus*, hic recte ait: *Ego in Patre et Pater in me est*: ut scilicet eandem amborum divinitatem unamque naturam esse doceret. Unum enim illi sunt, non quod unum in duas partes sit divisum, quae nihil sint praeter unum; neque quod unum bis nominetur, ita ut idem aliquando Pater, aliquando sui Filius fiat: quae cum sentiret Sabellius, haereticus est iudicatus. Verum duo quidem sunt: quia Pater, Pater est, nec ipse est Filius; et vicissim Filius est Filius, nec ipse Pater est. Una vero illorum natura est: nec enim genitoris genitus est dissimilis, cum imago eius sit, et omnia quae Patris sunt, sint quoque Filii... Quia ergo unum illi sunt, unaque ipsa est divinitas, idcirco eadem de Filio quae de Patre dicuntur, Patris excepto nomine. Sic ergo Filius dicitur Deus: *Et Deus erat Verbum;* — item Omnipotens: *Haec dicit qui erat et qui est et qui venturus est Omnipotens;* — similiter Dominus: *Unus Dominus Iesus Christus;* — lux quoque esse dicitur: *Ego sum lux;* — nec non peccata delere: *Ut autem sciatis*, inquit, *quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata;* — et quaecumque alia similia inveneris. Nam *omnia*, inquit ipse Filius, *quaecumque habet Pater, mea sunt;* et rursus: *mea tua sunt*" (*Ib.*, III, n. 3-4. *PG*, 26, 327-330).

Ahora, para apreciar mejor en su conjunto la obra de Atanasio, concluiremos con una observación, que juzgamos no será inoportuna. Si es verdad que no hay que medir siempre el mérito de las empresas por su resultado efectivo, también es verdad que muchas veces el resultado obtenido ayuda no poco para formarnos una idea más exacta de las obras emprendidas. Entre todas las herejías de la antigüedad, ninguna alcanzó tan enormes proporciones, tanto por su extensión y duración cuanto por su empuje arrollador, como el arrianismo. En este sentido, ni el nestorianismo, ni el eutiquianismo, ni menos el macedonianismo o el apolinarismo, ni siquiera el pelagianismo, son comparables con la herejía arriana. Sobre todo, el año 359, con ocasión del doble sínodo de Rímini y de Seleucia, el Arrianismo pareció haber avasallado tanto el Oriente como el Occidente. Aunque hay que reputar como manifiestamente exagerada la famosa exclamación de San Jerónimo: "Ingemuit totus orbis, et arianum se esse miratus est", que el vehemente Estridonio escribió no sé si con ironía o con despecho, no por eso es menos cierto que por entonces el arrianismo alcanzó una preponderancia pavorosa. Pues bien: de allí a pocos años ¿qué quedaba de toda

esa potencia aterradora? Nada. Primero en Occidente, luego en Oriente, el arrianismo se deshizo como la sal en el agua. Sólo entre los bárbaros halló un refugio desesperado y efímero, sostenido solamente por la violencia brutal, para hundirse al fin al poco tiempo en el abismo de la nada y el olvido, sin volver a reaparecer en toda la Edad Media. Y aun hoy día, existen entre los orientales disidentes Iglesias nestorianas y jacobitas: Iglesia arriana no existe ninguna. Y ¿a quién se debe, después de Dios, que vela amorosamente por su Iglesia, este triunfo de la verdad sobre el error? Sin duda que muchos factores contribuyeron a esta gloriosa victoria de la verdad católica sobre la herejía; muchos los Doctores que defendieron intrépidamente la divinidad de Jesucristo; mas no puede negarse que quien más que todos trabajó y luchó, quien más denodadamente se opuso al empuje avasallador de la herejía, el que mayores persecuciones y penalidades padeció, campeón a veces único de la verdad, portento de fortaleza, alma de mártir, que en su persona y en su vida entera encarnó gloriosamente la tradición de los Padres y la fe de Nicea, fué el incomparable patriarca de Alejandría San Atanasio. Cuantos adoramos a Jesucristo Dios, no podemos menos de admirar y aplaudir al defensor intrépido de la divinidad de Jesucristo.

Barcelona-Sarriá, 25 de diciembre de 1925.

OSIUS BISBE DE CÒRDOVA,

PEL DOCTOR SEGIMON CUNILL, PREV.,
ARXIVER DE VICH

(256-357)

Dues figures són les preeminents entre les més illustres que intervingueren en el primer Concili ecumènic, celebrat a la ciutat de Nicea de Bitínia l'any 325: Atanasi i Osius.

He volgut, a posta, associar aquests dos noms, encara que sia només per un moment, per tal com les diverses vicissituds de llur vida atzarosa uniren amigablement en mútua defensa els qui combregaven en la unitat d'ideal elevadíssim: l'amor a la veritat i la defensa, fins a l'heroisme, de la fe tradicional de l'Església fundada per Jesucrist. Així no és d'admirar que dues ànimes que vibraven a l'acord d'una mateixa nota, s'harmonitzin tan bellament que podem dir que es completen l'una a l'altra; i, val a dir, que a ningú no és donat de parlar complidament de l'un sense associar-hi el company de glòries i fatigues.

D'aquesta mútua compenetració n'esdevé el fet històric comprovadíssim que Osius en tots els actes, que foren nombrosíssims, en els quals intervingué per a entendre i tractar detingudament l'afer Atanasi, ja sia davant els Concilis ja davant el propi emperador; àdhuc en plena foguerada de pertorbació religiosa en la qual tota l'Església de Déu semblava preocupar-se davant les ferotges envestides del món arrià, sempre, i en totes ocasions, i a tot arreu, és Osius el braç dret, l'amic fidel i l'home bo i previngut per no deixar-se emportar per l'avassalladora onada arriana.

La Providència, que per ocults designis associà aquests dos esforçats atletes del cristianisme, també ha fet que Osius, sense pretendre-ho, ni solament pensar-s'ho, hagi trobat en Atanasi l'apologeta més viril i conscient, singularment en l'època més obscura i ignorada de la seva vida, en la qual l'astúcia de l'enemic, per ell tan combatut, cercava d'enllorar la brillant aurèola d'una existència dedicada enterament a la defensa de la veritat revelada.

I ara, atenent-nos únicament a la veritat històrica, sense pretendre de fer cap apologia del gran bisbe hispà, bé podem dir que el triomf definitiu de la causa d'Atanasi, que fou la de tota l'Església, ens porta lògicament a associar-hi la d'Osius amb qui el bisbe d'Alexandria freqüentment tractà i convisqué, i de qui unes tan belles coses ens ha deixat escrites en obres de perpetual memòria.

Ben poca cosa d'interessant podem dir sobre Osius que no sigui insinuada pels notables historiadors que d'ell s'han ocupat, més que més, després dels últims treballs publicats per moderns crítics peninsulars i estrangers qui, a més de llur aspecte erudit, tenen la valor considerable d'haver-ne destriat hàbilment els elements afectats de mires parcials poc avinguts amb la realitat històrica. Ens limitarem a constatar alguns aspectes més sortints de la personalitat de l'il·lustre bisbe de Còrdova, basant-nos en els estudis que d'ell han estat publicats per autors de provada competència en afers històrics.

Com a nota preliminar que ens servirà per situar-nos quelcom en l'època i territoris en els quals es desenrotllaren alguns dels fets que anem a narrar, insinuarem solament que la Hispània, la qual en les primeries de la conquesta per les armes romanes fou distribuïda civilment i administrativa en Citerior i Ulterior, en l'època d'August tingué una altra divisió, transformant-se la primera en Tarraconense, i dividint-se l'última en dues parts dites Lusitània i Bètica, divisió que perseverà fins a les primeries del segle III, probablement en temps de l'emperador Caracal·la, en el qual es desglossà de la Tarraconense una part de territori que constituí la nova província dita Galaica. Per últim, en començar-se la quarta centúria, en temps de Diocleçià i Constantí, quedà constituïda definitivament la divisió de tot l'Imperi romà en Oriental i Occidental, i cadascuna d'aquestes parts es subdividí en dues grans prefectures, de les quals Itàlia i les Gàl·lies eren les d'Occident. La prefectura de les Gàl·lies comprenia tres diòcesis: Espanya, Gàl·lia i Bretanya. La diòcesi hispana venia integrada per sis províncies: Tarraconense, Cartaginesa, Bètica, Lusitana, Galaica i Mauro-Tingitana amb les illes Balears. Divisió aquesta, és veritat, de caràcter civil; però, com és sabut, fou emprada per l'Església cristiana almenys des de l'any 332, si no era ja acceptada en temps del Concili d'Il·líberis (Elvira, prop de Granada), celebrat per allà l'any 303-305 i en el qual prengué part Osius, bisbe de Còrdova.

El nom llatí *Hosius* és derivat del mot grec Ὅσιος (Sant) que en la forma vulgar nostrada s'ha convertit en *Osius*. Nascut per allà l'any 256 o 257, és de doldre que s'ignori el lloc on veié la primera llum, no acceptant-se en bona crítica la hipòtesi que sigui nascut a la ciutat de Còrdova, per falta de dades convincents. Res tampoc no sabem dels anys de la seva joventut (Cf. nota 23, *Menologium Basilii*, segons el qual hauria abraçat la vida monàstica abans d'ésser bisbe); no podent-se afirmar res en clar fins al precitat Concili il·liberità, on veiem el seu nom ocupant l'onzè lloc entre els Pares assistents a l'assemblea. Únicament ens és donat de precisar de molt a prop l'any de la seva consagració pontifical per a la Seu cordovesa, atenent-nos a la lletra del que diu Sant Atanasi, o sigui, que Osius tenia 60 anys d'episcopat quan els arrians l'any 354 atiaren l'emperador Constanci perquè el perseguís.

De la intervenció d'Osius en el Concili d'Il·líberis res no es pot dir de cert,

per bé que calgui tenir present l'ús que sabem que féu d'alguns dels cànons aprovats en la reunió conciliar, els quals es veuen formant part de concilis posteriors.

Una de les glòries positives del nostre bisbe fou, sens dubte, la confessió pública de la fe davant la persecució decretada per Dacià, vicari del Cèsar Maximià Hèrcules o del propi Dioclecià, en terres d'Espanya, per allà l'any 303, la qual s'executà principalment en les persones dels bisbes, preveres, diaques i simples clergues. Tortures que deixaren llur senyal inesborrable en el cos del pacient, les quals foren reconegudes pels Pares del Concili de Nicea, i també ens consta pel gloriós testimoni que ens deixà amb la cèlebre epístola a l'emperador Constanci. Direm que havia d'ésser en la persecució susdita, per tal com no n'hi havia hagut d'altra fins a les darreries de la seva vida.

Per causes desconegudes, mes probablement per haver estat cridat pel propi emperador Constantí, el trobem l'any 313 a Itàlia, formant part de la comitiva imperial, escollit probablement com un dels seus consellers i mentors en assumptes eclesiàstics.

D'aquí que la seva presència al costat de l'emperador s'ha fet relacionar per alguns historiadors amb el cèlebre edicte de Milà de principis de l'any 313, en el qual, com és sabut, es retornà la llibertat a l'Església ensems que es restituïren els béns a les comunitats cristianes i es liquidà, almenys a l'Occident, el període de cruel persecució religiosa obert pel decret imperial de Dioclecià, el 24 de febrer de l'any 303. Naturalment, si es pogués provar documentalment aquesta suposició possible, tindríem encara més justificats els grans elogis que s'han escrit sobre Osius, ja que per l'edicte de Milà es reconegué oficialment i sense vacillacions de cap classe la legalitat de l'existència de l'Església catòlica i la seva capacitat jurídica com a persona moral independent de la potestat civil a la qual protegeix. Pel que faci referència a aquest assumpte, retraurem solament que entre les influències morals que mogueren Constantí a publicar l'edicte esmentat, a més dels favors especials que tenia rebuts del Déu dels cristians i l'ambient cristià que havia respirat des de la seva infantesa, P. Batiffol (1) diu que s'hi ha de comptar "celle de l'evêque Hosius à cette date sans doute..."; com i també la coneguda frase de l'historiador pagà Zòsim, qui, en parlar de la conversió de l'emperador Constantí al cristianisme, diu que fou deguda a "*un egipci d'Espanya*", mot que significant savi, màgic o bé prevere de culte estranger, ha estat referit a Osius.

D'aquest mateix any 313 és una lletra del predit emperador al bisbe Cecilià de Cartago, trametent-li 3.000 folles (2) perquè fossin distribuïts *entre alguns*

(1) P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, p. 249.

(2) Sacs contenint moneda d'or, plata, o bronze, les quals, suposant que fossin d'aquest darrer metall, equivaldrien a unes 30 lliures romanes d'or, i valent la lliura romana d'or 1.000 pessetes, sumarien la quantitat de 30.000 pessetes. (Cfr. García Villada, *Razón y Fe*, 1916).

servidors de la legítima i santíssima religió catòlica, atenent-se al breu o llista que li enviava Osius. De manera que és evident que en aquest temps Osius és l'home de confiança de Constantí, i si aquest envià al predit bisbe la quantitat damunt dita, és que jutjava, com Osius, que ell era el bisbe legítim de Cartago (3), i el mateix podríem dir sobre la conducta observada per l'emperador en el conflicte entre l'esmentat Cecilià i els donatistes. Aquests últims no s'amagaven de dir que la condemna que l'any 316 recaigué sobre d'ells de part de l'emperador, després de la dels concilis de Roma i d'Arles (314), era deguda a influències del bisbe de Còrdova.

Una altra prova de la influència d'Osius en la cort imperial és, sens dubte, la llei de 18 d'abril de l'any 321, en la qual es faculta els laics per donar llibertat als esclaus, i adquirint aquests les prerrogatives de ciutadans romans, poden celebrar l'acte de manumissió davant els bisbes o bé eclesiàstics.

En aquest temps prenia nou increment entre les Esglésies cristianes orientals l'arrianisme, amenaçant la pau i tranquil·litat de l'Església catòlica. Els arrians sostenien, principalment, que el Fill, o sia, la segona Persona de la Santíssima Trinitat, essent engendrada pel Pare no podia tenir la mateixa substància que Ell, i, per tant, tampoc era etern com Ell. La lluita on es mantenia més enverinada era a Alexandria d'Egipte, on residia l'heresiarca Arrius, fomentant una gran pertorbació religiosa entre els cristians, que esdevenia a voltes una oberta guerra civil. Constantí, que per la seva victòria obtinguda contra Licini l'any 324, s'havia incorporat l'imperi d'Orient, volgué reduir l'heretgia, enviant una persona competent i de la seva confiança a parlamentar amb els pertorbadors. Per tal fi, ens diu Eusebi, el biògraf de l'emperador, aquest escollí una *persona de les que l'acompanyaven, i de qui li eren ben conegudes la seva fe, modèstia i fortalesa en confessar Crist,* persona que, segons els historiadors Sòcrates i Sozomen, no era altra que Osius.

Ocupava llavors la seu alexandrina, Alexandre, acèrrim defensor de la doctrina ortodoxa, qui tenia al seu costat el gran Atanasi, el més esforçat campió de la fe d'aquells temps. Una espècie de concili tingué lloc a Alexandria; presidí Osius els debats entaulats, singularment sobre les qüestions del dia de la celebració de la Pasqua i de les dissidències entre cristians promogudes per l'heresiarca Arrius. Exposades que li foren les doctrines arrianes sobre *substància* i *hipòstasi,* pogué fer-se càrrec personalment de la dificultat que hi havia de poder-se entendre i concordar amb les idees sustentades pels ortodoxos, sobre la naturalesa i relacions de les Persones divines, singularment entre el Pare i el Fill; diferències que, no podent-les resoldre amb una simple controvèrsia d'un concili particular, donà compte a l'emperador de la missió que li fou encomanada, insinuant-li juntament amb altres, la conveniència de reunir un Concili

(3) P. Batiffol, *op. cit.*

general per a dirimir d'una vegada unes qüestions tan estretament vinculades amb el dogma catòlic. La intervenció personal d'Osius en un afer tan directament tocant al dogma, és una bella resposta als qui, basant-se en la manca d'obres atribuïdes a ell, li regategen autoritat i prestigi en qüestions teològiques i escripturístiques.

Secundant l'emperador la idea que li fou suggerida pels seus consellers eclesiàstics, assenyalà la ciutat de Nicea de Bitínia per a l'assemblea, escrivint a gran nombre de prelats i demanant-los l'assistència al Concili i posant a llur disposició els mitjans econòmics necessaris. Com que no és de la nostra incumbència tractar de la qüestió prèvia de qui convocà el Concili, únicament direm que no ho fou sense el previ consentiment del Papa Silvestre, qui hi envià els seus delegats Vitus i Vicens, dos preveres que firmaren les actes conciliars immediatament després d'Osius, qui és de creure que reuniria en la seva persona la representació papal juntament amb els dos altres precitats delegats, i demés, és cosa avui generalment creguda que devia assumir igualment la del propi emperador Constantí, de qui era particularment apreciat i afavorit.

El Concili ecumènic de Nicea, que es reuní per primera vegada pel mes de maig de l'any 325, fou presidit per Osius de Còrdova, segons que ho dóna a entendre l'ésser el qui primer signà les actes, i, demés, l'expressió usada per Sant Atanasi quan, referint-se a Osius, diu: "De quin sínode no fou president?" També corrobora això el fet narrat pels historiadors coetanis que la major part de bisbes assistents es reunien a l'entorn d'Osius en les discussions doctrinals tingudes durant l'eclesiàstica asemblea.

És un fet aquest que ens dóna a entendre l'autoritat i prestigi que gaudia Osius, tant a Orient com a Occident; ja que era una reunió extraordinària d'alts dignataris eclesiàstics, alguns d'ells cèlebres per llur saber i grans confessors de la fe, i ocupant seus que podríem dir primàries en la cristiandat, com les d'Antioquia i Alexandria, no baixant el nombre de bisbes de 220, si és que no arribés a 300, procedents de diverses nacionalitats.

S'ha escrit i disputat molt sobre el punt concret de quina fóra la causa per la qual fos donada a Osius la presidència de tan magna assemblea. Mes nosaltres creiem que, demés del prestigi assolit davant el Papa, l'emperador i tot l'Orient i Occident, hi havia la molta conveniència que fos així, per tal com tota vegada que la principal matèria a tractar en el Concili radicava en les greus diferències d'apreciació de doctrina dogmàtica, nascudes i controvertents entre els corifeus d'Esglésies orientals, era molt natural que una figura prestigiosa i autoritzada de l'Occident trobés en la majoria de l'assemblea la màxima garantia d'imparcialitat i justícia en les qüestions que anaven a ésser discutides.

La doctrina presentada per Arrius i els arrians venia a dir: "El Fill fou fet del no-res; és creatura; fou un temps en què no existia". Rebutjades aquestes locucions per ésser obertament herètiques, és constituí una agrupació de tendèn-

cies acomodatícies que pretenia d'arreglar les coses usant aquesta fórmula: "El Logos prové de Déu com totes les altres creatures", valent-se d'unes paraules de l'Apòstol (4). Mes, advertint l'equívoc la majoria de l'assemblea, es precisà més la manera d'entendre la naturalesa divina del Fill, dient: "El Fill és de la substància del Pare". Expressió no prou explícita encara i que demanava una aclaració més significativa del pensament que dominava entre els Pares de la majoria, la qual fou feliçment trobada amb l'addició del mot ὁμοούσιος, que en llatí ve expressat amb la paraula *consubstantialis,* i significa l'absoluta identitat i unitat de substància del Pare i del Fill. Aquest mot providencial que complagué la gran majoria dels Pares reunits, el mateix que el Credo o Símbol de Nicea, tan celebrat arreu del món catòlic, es creu fundadament obra personal d'Osius, seguint el testimoni de Sant Atanasi (5). Símbol que comença d'aquesta manera: "Creiem en un sol Déu, Pare omnipotent, creador de tot el visible i invisible. I en un Senyor Jesucrist, Fill de Déu, unigènit del Pare, és a dir, de la substància del Pare, Déu de Déu, llum de llum, vertader Déu de Déu vertader, engendrat, no fet, consubstancial al Pare, per qui han estat fetes totes les coses en el cel i en la terra... I en l'Esperit Sant..." (6). Aquesta fórmula de fe, aprovada per l'assemblea, porta en primer lloc la signatura de: "Osius, bisbe de Còrdova a Espanya, crec com està escrit..."

En el primer Concili ecumènic de Nicea s'establiren 20 cànons disciplinars i alguns decrets regulant l'admissió dels melecians dins el gremi de l'Església catòlica, a més del referent al dia de la celebració de la Pasqua.

Res de positiu no se sap d'Osius més enllà del Concili de Nicea, fins l'any 343 o 347 que es celebrà el Concili de Sàrdica (Sofia); es creu, però, que el bisbe de Còrdova l'any 326 es restituí novament a la seva seu hispànica.

Arrians i semi-arrians, descontents de les decisions conciliars de Nicea, mogueren intrigues porfidioses i no pararen fins que amb calumnioses acusacions contra Atanasi, llur enemic irreductible, aconseguiren que l'emperador Constantí l'exiliés de la seu alexandrina en la qual havia substituït el bisbe Alexandre. I bé que és veritat que en morir l'emperador, Atanasi i altres bisbes exiliats foren restablerts l'any 337 en llurs respectives seus, no tardà gaire a ésser de nou exiliat pel fill de Constantí, Constanci II, qui estava influït pels bisbes arrians que el voltaven constantment i que no el deixaren fins a la mort i el feien servir d'instrument malèfic contra els bisbes ortodoxos.

La injustícia de l'exili decretat contra Atanasi, motivà que el Papa Juli I, Osius i Maximià, bisbe de Trèveris, es dirigissin a Constant, emperador d'Occident, perquè intercedís prop del seu germà Constanci II, emperador d'Orient, per a la reunió d'un Concili de bisbes orientals i occidentals. Obtinguda la vènia

(4) I Cor. VIII, 16.
(5) Cfr. Z. G. Villada, *Razón y Fe,* t. 44, p. 433... (1916).
(6) P. Batiffol, *op. cit.,* p. 328 i 344. Ed. Paris, 1914.

de Constanci fou convocat el Concili a Sàrdica (343-347?), al qual assistiren uns 94 prelats occidentals i 76 d'orientals. Per indicació de l'emperador Constant, Osius hi arribà acompanyat d'Atanasi; tenia, llavors, aquell prop dels noranta anys, si és que no en passava. La seva ancianitat l'havia fet en gran manera respectable; l'òptima impressió que en reberen els Pares reunits es manifestà amb les elogioses paraules emprades en l'epístola sinodal enviada a les esglésies cristianes: "Aquell ancià de feliç ancianitat, digne de tota reverència per la seva edat, per la seva confessió de fe i pels molts treballs soferts".

Cal dir que Osius presidí l'assemblea. En ella, entre altres bisbes de diferents nacions, hi hagueren els hispans Anià de Castlona, Cast de Saragossa, Domicià d'Astorga, Florentí de Mèrida i Pretextat de Barcelona. És creença comú que Osius, juntament amb els dos preveres romans Archidamus i Philoxenus, assumia la representació del Papa Juli. La majoria, ben nombrosa, s'agrupà al voltant d'Osius (7), qui posà la seva firma a les decisions conciliars el primer de tots.

La intervenció personal d'Osius en el Concili fou tan assenyalada, que Tillemont diu textualment que de l'assemblea era "l'ànima, el cap, el tot". Els bisbes eusebians de l'Església oriental, arribats a Sàrdica, presentaren als Pares reunits una qüestió prèvia, significativa, si més no, de la poca seguretat que tenien de l'èxit de la causa arriana o semi-arriana. Era aquella, com a *conditio sine qua non,* la no acceptació en l'assemblea dels bisbes condemnats pels concilis de Tir i Antioquia, entre els quals es comptava Atanasi; no volien tampoc que es tractés d'una qüestió que, deien, era definitivament sancionada per dos concilis orientals. Com és molt natural, la majoria no volgué accedir a unes pretensions tan absurdes, més que més quan una de les causes que motivaren la reunió del Concili era precisament investigar la justícia o injustícia de la condemna susdita. Els eusebians, pretextant una missió immediata a fer prop de l'emperador Constanci, es retiraren del Concili. Osius donà compte a l'emperador del succeït amb els eusebians, dient-li que ell els havia invitat a presentar-se a l'església on estava per escoltar llurs queixes contra Atanasi, donant-los paraula i seguretat que la sentència en tot seria recta; una i dues vegades els invità perquè si no volien declarar davant el Concili, ho fessin privadament en la seva presència, prometent-los que si l'acusat resultava culpable li negarien tot auxili; més encara, en el cas que Atanasi fos declarat innocent i els acusadors falsaris, si els eusebians el rebutgessin, ell (Osius) el persuadiria d'anar-se'n a Espanya amb ell.

La relació d'aquest incident, narrat pel propi Atanasi, ens evidencia la gran autoritat del president davant els Pares del Concili, almenys els ortodoxos; ítem la intimitat d'Osius i Atanasi, qui es lliurava a ulls clucs a la voluntat de

(7) P. Batiffol, *op. cit.,* p. 433.

l'altre que l'havia de sentenciar en un afer de vida o mort per ell. Això ens indica si coneixeria bé l'ortodòxia i sentiments de justicia de què seria dotat Osius. D'aquí que amb ple coneixement podia dir a la mort d'Osius: "Osius portava bé el seu nom (Sant), era un vertader sant, la seva vida era sense tara..."

El Concili de Sàrdica, reunit per procurar la pau i unió entre les Esglésies cristianes orientals i occidentals, s'ocupà detingudament de les acusacions presentades contra Atanasi, Marcel i Asclepas, bisbes tots ells deposats pels citats concilis orientals, i declarats innocents, foren reposats en llurs seus, decretant alhora la deposició dels intrusos que les ocupaven subreptíciament. No es limità a això el Concili, ans bé aprovà 20 cànons, disciplinars alguns, doctrinals altres, ordenats a evitar la relaxació de l'episcopat, regulant les atribucions mútues dels bisbes, llur relació amb la Seu de Pere i relació de l'Església i el poder civil. Com que quinze dels predits cànons foren aprovats a proposta d'Osius, hem de pensar que en gran part eren obra personal seva i per això en donarem breument un esquema, dient que legislaren sobre la interna organització de la jerarquia eclesiàstica des del diaca fins al Papa, passant pels bisbes i metropolitans, ordenant llurs relacions i atribucions. Es reconegué l'alta preponderància del Pontífex romà damunt les altres seus pontificals d'Orient i Occident, en decretar que un bisbe condemnat per un sínode provincial podrà acudir al Papa en segona instància, qui confirmarà el que s'hagi aprovat o bé decidirà una nova revisió del procés. Matèria que fou més extensament exposada al Papa Juli I en la lletra sinodal que li dirigiren els Pares del Concili i en la qual proclamaven la primacia de la Seu de Pere.

Acabades les negociacions pròpies del Concili, és de creure que Osius es restituiria a la seva seu, on, segons pensen alguns autors, reuniria un Concili provincial per donar a conèixer les últimes decisions preses a Sàrdica. Creença que no passa dels termes de la possibilitat, puix que res no se sap de positiu.

La conseqüència immediata del Concili fou una pau circumstancial entre les esglésies orientals i occidentals, bé que de part de les d'Orient, on dominaven els arrians, era forçada en espera de millors temps que no tardaren a presentar-se. Atanasi fou reposat a Alexandria i rebut triomfalment pels fidels. Mes les decisions de Sàrdica no foren acceptades generalment a Orient per les intrigues dels arrians, que insistiren novament prop l'emperador Constanci II, presentant-li els acords presos com a pertorbadors de la pau entre els orientals.

Dues eren les persones més albiradores que mantenien encara aquesta aparent unitat i concòrdia entre catòlics i arrians (8), el Papa Juli I, compenetrat amb la causa d'Atanasi i del Concili de Nicea i en bona amistat amb els dos emperadors, i l'altre era l'emperador d'Occident, Constant, qui rodejat de bons consellers treballava la causa dels catòlics. Gran dissort fou per a la causa ca-

(8) Comprenem amb aquest nom els arrians, semi-arrians i eusebians o dissidents del Símbol del Concili de Nicea.

tòlica la mort de l'emperador Constant, l'any 350, el qual fou substituït pel seu germà Constanci II, emperador d'Orient i rodejat sempre d'arrians; desfavorable esdevingué també per als catòlics la mort del Papa Juli pel mes de maig de l'any 352. Aprofitant-se d'aquestes circumstàncies els arrians s'apoderaren enterament de la voluntat de l'emperador, i el feren servir d'instrument poderós per imposar-se davant els catòlics.

A les darreries de l'any 353, Constanci II reuní un Concili de bisbes a Arles, on els dos corifeus de l'arrianisme Ursaci i Valens atropellaren els bisbes catòlics fins a fer-los firmar la condemnació d'Atanasi o enviar-los a l'exili. Alguns resistiren, la majoria cedí. El Papa Liberi, successor de Juli I, qui havia enviat el seu legat Vicens de Càpua per tractar amb l'emperador de la reunió d'un Concili a Aquilea en lloc d'Arles, no sols no fou atès, sinó que, amenaçat pels arrians, el legat papal es passà als enemics i signà com la majoria la condemnació d'Atanasi. El Papa, afligit per la defecció del seu legat, dirigí una carta íntima a Osius representant-li la trista situació en què es trobava.

El catolicisme en aquest temps passava per una terrible prova; els arrians, més atrevits que mai, anaven a la conquesta de totes les Esglésies cristianes per la violència més descarada. L'emperador els secundava del tot. La cosa arribà a un punt que Constanci II, amb el tàcit o explícit consentiment dels arrians, convocava els Concilis, proposava els cànons eclesiàstics, obligava els bisbes reunits a acceptar-los de grat o per força, exiliava, deposava i tornava a posar els bisbes fins en les Esglésies d'on havia exiliat els catòlics.

El Papa Liberi no desconfiava del propòsit de poder reunir un Concili general que, reprenent la tasca de Sàrdica, restaurés la unió entre l'Orient i Occident dins la fe de Nicea. L'emperador, simulant accedir als propòsits del Papa, reuní un Concili a Milà per l'octubre de l'any 355. Els bisbes orientals s'excusaren d'assistir-hi en llur majoria i els occidentals, més de 300 en nombre, foren obligats a subjectar-se als capricis de Constanci II o enviats a l'exili en terres orientals. Era la continuació de la comèdia representada anteriorment a Arles. Atanasi té paraules incisives contra l'absolutisme de l'emperador i la covardia dels bisbes que signaren davant les amenaces imperials.

Aquesta era l'hora del poder de les tenebres. L'emperador i els arrians anaven a fer un vaitot, imposant-se davant les primeres figures de l'Església catòlica: Liberi de Roma i Osius de Còrdova. El primer, per no haver volgut secundar la voluntat de l'emperador en la condemna d'Atanasi, fou exiliat a Berea de la Tràcia (maig 357). Sant Hilari, bisbe de Poitiers, i Atanasi bebien, de temps, les aigües amargues de l'exili. Quedava en peu el puntal més vigorós de l'ortodòxia a l'Occident: Osius.

Per explicar-nos el que passaria en aquests moments entre els bisbes arrians i l'emperador, retallarem de Sant Atanasi un fragment de la relació que en fa,

tota ella d'un colorit dramatisme (9): "...nosaltres, deien els arrians a l'emperador, hem exiliat bisbes i bisbes abans que ell, nosaltres hem portat el terror a tot arreu, mes tot això no és res mentre ens quedi Osius... ell mena els Concilis, i, quan ell escriu, tothom l'escolta: ell és l'autor del Símbol de Nicea, és ell qui ha declarat herètics els arrians. És necessari pendre'l, sense mirament a la seva ancianitat..." L'emperador, qui es trobava a Milà, mana a Osius que comparegui davant seu. Osius parla amb Constanci amb gran sinceritat i enteresa i n'aconsegueix de poder entornar-se'n a Còrdova. Irritats encara més els arrians, renoven llurs intrigues i mouen l'emperador a escriure a Osius sobre la condemna d'Atanasi. Osius, importunat de les diverses lletres en què Constanci li demanava sempre el mateix, li respon amb una altra en la qual es retrata de cos enter, manifestant la seva gran dignitat i enteresa de caràcter. Sant Atanasi, en conservar-nos-la, ha tramès a la posteritat un llegat preadíssim i un valuós exemplar, que bé pot servir com a norma als dignataris eclesiàstics en llurs futures relacions amb l'Estat secular.

Aquesta preciosa epístola voldríem poder copiar-la sencera, mes els límits d'aquest treball no ens ho permet, i, per altra banda, es pot llegir en les obres de Sant Atanasi, Flórez, Tillemont, Batiffol, Z. G. Villada, Leclercq, entre altres autors, que l'han traduïda a diverses llengües. Extractant-la en els seus conceptes més cabdals direm: que recorda a l'emperador Constanci II, la fe per Osius confessada públicament en la persecució religiosa decretada per Maximià (Dioclecià i Maximià), estant disposat a tornar-hi abans que ésser traïdor a la veritat. Aconsella a l'emperador que es separi dels arrians i no cregui a Ursaci i Valens. Elogia la conducta d'Atanasi disposat sempre a defensar-se davant l'enemic. Li retreu la manera de portar-se de Constant en les qüestions religioses, ben oposada a la seva. El zel que el domina per la causa de Déu i la salut de l'emperador li arrenca una ardida declaració com aquesta: "No t'introdueixis en els assumptes eclesiàstics, ni ens manis en qüestions en les quals has d'ésser instruït per nosaltres. A tu Déu et donà l'imperi; a nosaltres confià l'Església...; dóna al Cèsar el que és del Cèsar i a Déu el que és de Déu" (Mat., XXII, 21). Es referma una vegada més en la seva opinió adversa als arrians, contra els quals fulmina l'anatema com a heretges. Li diu que els Concilis de Roma i Sàrdica reconegueren i declararen la innocència d'Atanasi, com en altre temps la reconegué el mateix emperador. Li recorda, per últim, el dia del judici, on donarà compte dels seus actes, aconsellant-li que es previngui de les insídies i fal·làcies dels homes malvats que el mal aconsellen.

La noblesa d'esperit de l'autor de l'epístola no cal ponderar-la. Dirigida a Constanci II, emperador d'esperit superbiós i absolut i lliurat en mans dels arrians, equivalia a enemistar-se més encara amb ell, i li obria el camí a la per-

(9) *Hist. Arian.*, 42.

secució, al sofriment, a l'exili. Els historiadors eclesiàstics elogien el document com un acte d'heroisme cristià. P. Batiffol diu que té tota la raó Tillemont, i encara hauria pogut dir més, quan en comentar aquell l'epístola citada exclama: "...no hi ha cosa tan gran, tan sàvia, tan generosa, en un mot, tan episcopal, com aquesta carta". Dom Leclercq, tot dolent-se que aquest model no hagi devingut clàssic en els diàlegs entre bisbes i perseguidors, creu que l'estil emprat per Osius en res no desdiu de les amonestacions contra el predit emperador, usades per un Sant Atanasi i un bisbe de Poitiers.

Arribem ja al punt més crític del gran bisbe de Còrdova. Corrien probablement els últims mesos de l'any 356 quan el damunt dit emperador Constanci, irritat de la valenta resposta d'Osius i empès pels arrians, commina aquest que es presenti a Sírmium (Mitrovitza, en l'Eslavònia), residència de la Cort imperial. Osius, qui gairebé era centenari i comptava més de 60 anys d'episcopat, emprèn el viatge penós per a trobar-se en un lloc rodejat d'enemics irreductibles que el fan objecte de tota classe de vexacions, violències i brutalitats. Avui encara no ens és dat de fer una mica de llum sobre les obscuritats impenetrables i misterioses d'aquest any de residència a Sírmium, però sí que direm, per ésser sincers, que d'aquest temps s'han formulat contra d'ell dues acusacions de caràcter greu. Una d'elles és que havia comunicat amb els bisbes arrians, i l'altra, que signà la segona fórmula de Sírmium, en la qual, entre altres coses no disconformes amb l'ortodòxia, s'afirmava que: "... el Pare és més gran, i el Fill li és sotmès amb totes les coses que el Pare ha donades al Fill" i per tant hauria claudicat en la fe ortodoxa.

La primera acusació, suposant-la i tot justa, no li faria pas merèixer la qualificació d'heterodox, com tampoc la meresqueren aquells que en determinades ocasions i quan el bé general de l'Església així ho aconsellava, comunicaren amb els heretges. El propi Sant Hilari n'és un exemple. I a Osius cal fer-li justícia en aquest punt, recordant que tenia dignitat suficient i sobrada competència per tractar, fos amb qui fos i més en temps de gran pertorbació religiosa, les coses que a ell li semblés d'utilitat per a reduir els heretges a la fe primitiva. Aquesta és una acusació generalment creguda i que la trobem inserida en diferents obres del mateix Sant Atanasi quan diu que: "...oprimit, Osius, per Constanci comunicà a dures penes amb els seguidors de Valens i Ursaci, però no subscriví contra Atanasi (10)". Igualment sembla referir-se al mateix fet, en altres dues obres seves, en les quals assegura que "cedí per un moment als arrians" (11) (12).

La que és veritablement greu, i és com el cavall de batalla dels adversaris, és l'altra de les acusacions, la de si va signar la segona fórmula de Sírmium,

(10) *Hist. Arian. ad mon.*, 25, 45, 749.
(11) *Apol. contra Arian.*, 25, 89, 409.
(12) *Apol. de fuga sua.*, 25, 5, 649. Per falta d'elements de judici, no volem entrar a tractar la qüestió suscitada referent a si el text d'Atanasi va ésser addicionat per una mà posterior.

declaradament herètica. Semblen afirmar el fet categòricament Sant Hilari, Sant Febadi d'Agen, Sant Eusebi de Vercelli i Sant Epifani, tots ells podem dir contemporanis; Sòcrates i Sozomen, de principis del segle v; els luciferians Faustí i Marcel·lí (383-384); l'arrià Filostorg, de començaments del segle v; tal vegada Sant Isidor, si és d'ell el que ens diu en el principi del llibre de *Scrip. eccl. in vita Osii* (segle VII), i per últim no sabem si pot referir-se a això mateix Sant Atanasi en un dels textos citats, per no citar-ne de posteriors.

Què hi ha de veritat en tot això? No ho sabem, ni tal volta se sàpiga mai, però sí que és cert que una tal acusació es propagà d'una part i altra després de la mort d'Osius, esdevinguda l'any 357 i ocorreguda no se sap on. De moment podem dir que en l'Ocident, ni tan sols en la seva pàtria, se l'inclogué en els calendaris o índexs de les esglésies primitives entre els barons auriolats amb la fama de santedat i defensors de la fe. Una altra declaració ens cal fer, i és que la cosa ha semblat insòlita i inexplicable fins als autors que ho creuen com un fet realment esdevingut. Entre els crítics més moderns, els espanyols no creuen en la claudicació d'Osius, i entre els estrangers, els més no es decideixen a una cosa ni altra i, en general, tots l'excusen per les cruels violències que hagué de suportar a una edat avançadíssima.

Complicà la causa d'Osius la relació pintoresco-dramàtica del suposat procés que s'obrí en contra de Gregori, bisbe d'Elvira, un dels corifeus dels luciferians Marcel·lí i Faustí (13). Osius, en qualitat de delegat imperial i jutge, després d'haver condemnat el precitat Gregori per no haver volgut apostatar de la fe, hauria sofert una mort terrible com a prevaricador, resultant en canvi triomfador el d'Elvira per obra del Cel. Novel·la, que fou aprofitada pels arrians, el mateix que la suposada carta signada per Osius, per atraure's partidaris de tot el món catòlic.

Com un resum del que en aquest punt particular de la prevaricació d'Osius creuen els moderns historiadors, apuntarem breument el que ens diuen autors tan ben acreditats en matèries històriques com Dom H. Leclercq (14), P. Z. García Villada, S. J. (15) i Batiffol (16).

El primer, qui, com és sabut, es mostra extremadament irònic i rigorista en jutjar de les valors positives hispàniques, es complau marcadament a fer ressaltar les paraules de Sant Agustí, qui per contrarestar els funestíssims efectes causats per la propaganda arriana no dubta a afirmar rodonament que Osius morí en la comunió dels bisbes d'Espanya, reduint al no-res *une fable imaginée ou accueillie par les auteurs lucifériens.* I si és veritat que no vol donar la seva opinió sobre l'ortodòxia final d'Osius, per tal com, coneguda la malignitat dels

(13) *Libellus praecum ad Imp.*
(14) *L'Espagne Chrétienne.* Ed. Paris, 1906, p. 117-122.
(15) *Razón y Fe*, t. 45, p. 195-206.
(16) *La paix constantinienne et le Catholicisme*, p. 483-484, nota.

arrians, aquests podrien haver explotat fraudulentament la debilitat senil del bisbe de Còrdova, en canvi recull lloablement la dita del gran prelat d'Alexandria que la vida entera d'Osius era *irreprotxable*.

El P. Z. G. Villada, convenint i fent-se pròpia la manera de pensar de P. Batiffol, ens recorda que cal tenir present en tota investigació històrica l'origen de les fonts, les quals en el nostre cas acusen un *manifest origen d'arrianisme*. I ningú no ignora les baixes intrigues i falsedats emprades pels corifeus de la secta, com ho demostren palesament les persecucions i calúmnies llençades contra Sant Atanasi, el Papa Liberi, Osius i els altres bisbes addictes a la causa catòlica. La llegenda luciferiana susdita i una carta de factura arriana, escampades difusament en un temps de poques comunicacions per terra i mar, pogueren sorprendre la bona fe d'un Sant Hilari i els altres primitius escriptors contemporanis (17).

La nostra modesta opinió ben poca cosa significa al costat de les ja emeses, solament ens permetrem de consignar un fet ben remarcable, i és que a mida que els segles passen i que les qüestions històriques són tractades amb una més acurada i científica investigació, s'obre pas la rehabilitació del preclar bisbe de Còrdova. I la cosa és molt natural i lògica, perquè si, com hem deixat anotat, Osius, durant més de 60 anys de pontificat, fou la gran figura representativa de la més pura ortodòxia a l'Orient i Occident, com ho testifiquen catòlics i arrians, no té explicació satisfactòria que als 101 anys d'edat, poc després d'haver heroicament manifestat la seva ortodòxia en un celebèrrim document i quan res del món no podia atraure'l, i tenia, per dir-ho així, un peu a la sepultura, volgués, tot d'un plegat, desmentir tota una llarguíssima vida ocupada en la defensa de la veritat revelada i en la qual confiava tota una generació d'homes eminents en ciència i virtut.

Aquestes i altres consideracions que no és del cas referir, ens porten a creure en la no claudicació final d'Osius, a no ésser que, per permissió divina, la seva intel·ligència es veiés greument afectada per debilitat senil i agreujada pels mals tractes rebuts, i que l'haguessin gairebé fet irresponsable dels actes últims de la seva vida.

Dóna bo de veure i llegir els clams i judicis a què ha donat lloc aquesta suposada claudicació final d'Osius entre alguns dels autors catòlics que l'han creguda de bona fe, fent-la servir com d'exemple pels qui confien massa en llur

(17) És quelcom d'enigmàtic el cas particular del savi doctor de Sevilla, gran vulgaritzador de la ciència i coneixements culturals del seu temps (segle VII). Sant Isidor en l'obra ja esmentada, després de dir-nos que Osius escriví una epístola: "ad sororem suam, *de laude virginitatis*, pulchro ac diserto eloquio... et aliud opus *de interpretatione vestium sacerdotalium quae sunt in veteri Testamento*, egregio quidem sensu et ingenio elaboratum...", escrits que no han arribat a nosaltres, refereix la prevaricació d'Osius, copiant la llegenda luciferiana de Marcel·lí i Faustí. Mes ja diu ell que: "*ut ait quidam* ", com si d'una part no es volgués fer solidari del que diu, si és que no hi hagi hagut falsificació en els seus escrits, com alguns pretenen. (Mansi, *A. Coll. C.* t. 2, 98-100).

virtut i ciència. Entre tots segurament culmina la de l'egregi Cardenal Baroni (18), qui ens diu que si aquell qui era tingut per tothom com a "...hominem in Concilii agentem patronum atque Magistrum...", de manera que en la seva prevaricació: "...Catholicus orbis contremuit, concussaeque sunt solidissimae petrae...", qui es podrà tenir per segur? "Proh dolor!... Merito igitur abietes ulularunt, quia cecidit cedrus...". Continuant així per l'estil.

Les lloances que se són escrites referents a Osius són moltes i notables. Sant Jeroni recull l'apreciació que meresqué a Soebadius, qui diu d'ell: "...antiquissimi sacerdotis et promptae semper fidei Osii nomen quasi quemdam in nos arietem temperari, quo contradictionem temeritas propulsetur" (19).

Eusebi (20): "Ab ipsa quoque Hispania vir ille multo omnium sermone celebratus una cum reliquis aliis consedit...", referint-se als Pares que prengueren seient al Concili de Nicea.

Teodoret (21): "...omnium longe clarissimus senex" (cap. 15) i (cap. 8): "...tum ob aetatis praerogativam, tum ob confessionem fidei, tum ob tantos exantlatos labores honore ac reverentia dignus".

Sant Hilari retreu les paraules laudatòries dels Pares del Concili de Sàrdica: "... maxime senectae Osium praedicant qui et propter aetatem et confessionem et tanti temporis probatam fidem, tantum laborem id aetatis pro Ecclesiae utilitate sustinuit, ut omni reverentia dignissimus habeatur" (22). I d'aquesta manera podríem copiar altres elogis escampats per les obres dels historiadors eclesiàstics.

Posem punt final a aquest senzill treball, fent remarcar com fou d'una gran veneració i respecte per a les Esglésies orientals la memòria d'Osius, tingut per elles com un dels millors campions de la causa de la fe (23).

(18) *Annales Eccl.*, p. 596...
(19) *Id.* id.
(20) *De vita Constantini, PL,* 8, 51, 1309.
(21) *Hist. eccl.*, lib. II, c. 15 et 8, *PL,* 8, 1311.
(22) *PL,* id. *Hil. fragm.*, II, § 2.
(23) Maceda, *Hosius vere Hosius*. Dissert. II, p. 242... Pel contrast que presenta amb l'Occident és digna d'ésser notada la memòria que del gran bisbe de Còrdova s'és conservada a l'Orient catòlic, on el seu nom es veu honorat entre els barons auriolats per la fama de santedat. N'és un testimoni manifest la memòria lloable que en resta en les *Maeneas* i principalment en el *Menologium Basilii*, el qual, en el dia 27 d'agost, després de fer commemoració dels Sants Poemenis, Abat i Liberi Papa, diu textualment:

"Et memoria S. Patris nostri Hosii Cordubae Episcopi.

Hosius Cordubae Episcopus, mundo remisso nuntio, et monasticum institutum amplexus, ascetica vita primum excelluit: mox omnibus refulgens virtutibus, et miraculis exornatus, a Romano Archiepiscopo Episcopus Urbis Cordubae consecratur. Zelum autem habens pro fide orthodoxa, adfuit in magna Synodo Arii insaniam redarguens, atque haeresim animabus noxiam rejiciens. Sed et Sardicensem Synodum ipse congregandam curavit, et primam sedem habuit inter Episcopos qui convenerant. Postea a Constantio Imperatore Ariano in exilium una cum aliis pluribus Episcopis, qui orthodoxam fidem mordicus retinebant, pulsus, multas in eo passus afflictationes, pluresque sustinens vexationes, laetus ad Deum, pro quo decertaverat, migravit".

* * *

Per la publicació d'aquest treball hem consultat, entre altres, principalment les obres següents: Eusebius, *De vita Constantini;* Theodoretus, *Hist eccl.;* Athanasius, *Apologia de fuga sua* et *Hist. Arian.;* Socrates, *Hist. eccl.;* Sozomenus, *Hist. eccl.;* St. Isidorus, *De escript. eccles.;* St. Hilarius, *De synodis;* Card. Baronius, *Annales eccl.;* Tillemont, *Memor. hist. eccl.;* Mansi, *Sacrorum Conc. nova et ampliss. collectio,* t. II; Flórez, *España sagrada,* t. 10; Maceda, *Hosius vere Hosius;* Hefele, *Histoire des Conciles,* t. I-II; Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme,* ed. Paris, 1914; Leclercq, *L'Espagne chrétienne;* P. Z. G. Villada, *Razón y Fe,* vol. 44-45 (1916).

EL DOGMA DE LA DIVINITAT DE JESUCRIST, PEL DR. ALFONS M.ª RIBÓ, PREV., CANONGE DE BARCELONA

És el dogma fonamental de l'Església Catòlica

El dogma de la divinitat de Jesucrist és, sens dubte, el fonament de la doctrina catòlica. La Revelació, tant en el Nou com en l'Antic Testament, té per objecte primari Jesucrist; car és feta dins l'economia de la redempció de la humanitat; de manera que, *de fet*, pel misteri de l'encarnació del Verb no sols se'ns manifesta el misteri de la Trinitat, sinó que amb ell està estretament lligada la mateixa creença en Déu, "creditis in Deum, et in me credite", creieu en Déu, doncs creieu també en mi: "haec est vita aeterna ut cognoscant te verum Deum et quem misisti Jesum-Christum", en això consisteix la vida eterna, que et coneguin a tu que ets Déu vertader i al que has enviat, Jesucrist. Per tant, és falsa la posició del deista, puix, si hom creu en Déu, ha de creure en el qui és el seu enviat, que té en son favor el testimoni del Pare, executa les seves obres i és un amb Ell; i el manament de creure en Crist és una conseqüència necessària de la fe en Déu. D'aquí es desprèn que la consecució de la vida eterna, que consisteix en la possessió de Déu, per a la qual és necessària la seva visió, està enllaçada íntimament amb el coneixement de Jesucrist. En aquest text clarament s'indica que no es pot obtenir el coneixement de Déu que es requereix per a la vida eterna, sense el coneixement de Crist; i demés, que de la mateixa faisó que és indispensable el primer en ordre a la beatitud, també ho és l'altre, amb el qual es declara la consubstancialitat del Pare i del Fill.

Cal fixar-se en la raó de finalitat i causalitat que en els llibres sagrats s'atribueix al Verb encarnat quant a la redempció humana: Déu volgué salvar el món, i per això envià son Fill, a fi que el qui cregués en Ell, aconseguís la vida eterna. "Sic enim Deus dilexit mundum ut Filium suum Unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam"; per contra, "qui autem non credit (in eum) iam iudicatus est; quia non credit in nomine Unigeniti Filii Dei"; no perquè sigui una condició extrínseca, sinó perquè és la Veritat del Pare, i, per tant, la llum del món, i el qui la refusa, s'estima més les tenebres, "iam iudicatus est". "Hoc est autem iudicium: quia lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem"; i essent així, no sols desconegueren el Verb diví, sinó que s'entossudiren a voler ignorar el Déu veritable,

aferrissant-se en la professió del politeisme i en el culte estúpid dels fingits ídols, que eren obra de la mà de l'home.

La vida eterna considerada *in termino* és essencialment la mateixa que la vida de la gràcia *in via,* per bé que en sigui la consumació. Es diu dels fidels qui ja aquí a la terra posseeixen la vida eterna: "qui verbum meum audit et credit ei qui misit me, *habet* vitam aeternam", el qui escolta la meva paraula i creu en aquell qui m'ha enviat, *posseeix* la vida eterna (Jn., V, 24), "dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum et simus in vero Filio eius, hic est verus Deus et vita aeterna", ens ha illuminat perquè coneguéssim el vertader Déu i visquéssim en comunió amb el seu propi Fill; aquest és el vertader Déu i la vida eterna (I Jn., V, 20). Mes aquest coneixement de Déu i de Jesucrist, a diferència de la visió *in patria,* s'obté mitjançant la fe, la qual no és un coneixement nu i purament especulatiu, sinó que enclou l'afecció, la dilecció i l'observància, "qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus caritas est", qui no ama no coneix a Déu, perquè Déu és amor: "Et haec facient vobis, quia non noverunt Patrem, neque me". I això faran amb vosaltres perquè no conegueren al Pare ni a mi: "Et in hoc scimus quoniam cognovimus eum, si mandata eius observamus". I en això sabrem que el coneixem, si guardem els seus manaments.

Si, doncs, la creença en Déu està vinculada en la creença en Jesucrist, per raó de la filiació divina, bé podem dir que ho estarà la revelació del misteri de la Trinitat i que el dogma de la divinitat de Crist és el fonament de tota la dogmàtica i de la pragmàtica de l'Església Catòlica.

Déu, qui havia fet les revelacions a la humanitat, mitjançant els profetes. en els darrers temps ens parlà pel seu propi Fill, no valent-se del llenguatge simbòlic, figuratiu i misteriós emprat pels vidents d'Israel, sinó d'una manera explícita, clara i precisa. S'esvaeixen les ombres que embolcallaven la Divinitat; el seu coneixement ja no arribaria a l'home únicament per reflexió en el Verb profètic, sinó que el mateix Verb increat, revestint-se de la nostra Naturalesa, davallaria a la terra i li parlaria *os ad os,* ço és, en el seu propi llenguatge; i no com a simple transmissor de les veritats divines, ans bé com a llur realitat i mitjà pel qual arribéssim a la seva coneixença. Així, no ens diu, respecte a la Trinitat, que en Déu hi ha tres persones distintes, i una sola naturalesa, sinó que diu: jo sóc el Fill natural de Déu, jo i el Pare som un, us enviaré l'Esperit de veritat que procedeix del Pare, i, consegüentment, de mi; jo us dono (als Apòstols) l'Esperit Sant i amb la seva virtut podreu perdonar els pecats; la professió de fe en el Pare, en mi i en l'Esperit Sant serà la consagració dels cristians, i la invocació formal i explícita de les tres persones constituirà la forma del Sagrament de la regeneració. Amb aquesta regeneració Crist santificarà la seva Església, consagrant-la al servei de Déu, purificant-la per l'aigua i el verb (de vida), "ut illam sanctificaret mundans lavacro aquae in verbo vitae", i per això s'entregà

a si mateix per ella "tradidit seipsum pro ea" (1), sacrificant-se com a hòstia oferta a Déu en perfum de suavitat, "tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo, in odorem suavitatis" (2). Demés, la mort física de Crist és el tipus de la nostra mort mística, i la seva resurrecció el de la nostra resurrecció espiritual i també de la de la carn, car ell ressuscità com a primogènit dels morts. "primitiae dormientium".

Tota la vida espiritual dels fidels s'ha de desenrotllar a imatge de Crist "conformes fieri imaginis Filii sui", i no d'una faisó externa, sinó per mitjà d'una unió vital, estant empeltats i romanent units amb ell com el sarment amb el cep: "ego sum vitis vera, vos palmites". Sense aquesta activitat de Crist en l'Església, no és possible de comprendre el que és el Cristianisme: el qual no és simplement la doctrina de Jesús, així com el platonisme és la doctrina de Plató i l'aristotelisme la doctrina d'Aristòtil; puix no és una escola, sinó un cos vivent, i per tant els fidels no sols són deixebles d'un mestre eminent, sinó membres vius que tenen a Crist per cap. I considerada l'Església com una grandiosa edificació, Jesucrist n'és la pedra fonamental, pedra que, com diu el Profeta (3), va posar Déu en els fonaments de Sió, pedra exímia, escollida, angular, preciosa, en la qual el qui s'hi afermi per la fe, restarà incommovible; mentre que per al qui en ella ensopegarà, serà pedra d'entrebanc i d'escàndol. Els jueus hi ensopegaren i hi han ensopegat tots els impius, precisament per no haver sabut veure a través de la humanitat la naturalesa divina.

La ignorància culpable d'aquesta veritat fou la causa de la reprovació del poble jueu. No volgueren conèixer que la Llei els havia estat donada com un pedagog que els conduís a Crist (Gal. III, 24) qui havia d'establir la nova economia, de la qual la constitució mosaica era una figura; i que, per tant, Jesucrist de dues maneres era el fi de la Llei: perquè aquesta s'encaminava a ell com al seu objecte primari, i perquè amb el seu adveniment, per necessitat s'acabaria, no per la seva destrucció, sinó per la seva perfecció, car la realitat inutilitzava el símbol; que és el que diu Sant Agustí: "Christus finis Legis dicitur non tam interficiens, quam perficiens; neque enim advenit ut Legem solveret destrueretque, sed ut eam impleret et ad perfectionem adduceret", i això, segons Moisès i els profetes i autènticament declarat i evidenciat pel mateix Messias ho realitzaria per ésser el Fill de Déu. Vet aquí el centre de les predicacions del diví Mestre, vet aquí el dogma fonamental de la constitució de l'Església, la qual havia d'aixecar-se damunt la pedra visible, que era Sant Pere, precisament perquè féu aquesta professió de fe explícita: "Tu es Christus filius Dei vivi".

(1) *Ad Eph.* V, 26.
(2) Id. íd. 2.
(3) Que aquest text d'Isaïas és messiànic, consta no sols per l'autoritat de Sant Pere i de Sant Joan, que així ho entengueren, sinó pel mateix context del profeta; puix immediatament abans es refereix a Emmanuel, del qui diu que serà protector del seu poble, i per tant, per als infidels, serà pedra d'escàndol.

La importància transcendental del dogma de la divinitat de Jesucrist l'han reconeguda els enemics que en tots els temps ha tingut l'Església, des dels cerintians, nicolaïtes i ebionites, contra els quals segons Ireneu, Victorí i Sant Jeroni, escriví Sant Joan el seu Evangeli, fins els modernistes dels nostres dies; puix tots han posat llur esforç a negar-lo o desvirtuar-lo; mes han quedat esmicolats contra aquesta pedra angular, i les forces de l'error han estat vençudes amb la solemne proclamació de la veritat en el primer Concili ecumènic de Nicea i amb la seva confirmació en el d'Efès. La tàctica de tots els heretges, als quals podríem anomenar, d'una manera especial, Anti-Cristos, puix que volien destruir el Crist, es conté en l'evolució de l'arrianisme; i consisteix a no regatejar-li cap títol de grandesa, mentre no s'arribi a la concessió de la Divinitat; i així admeten que és la creatura més excelsa, de la qual es valgué Déu com d'instrument per a la creació de totes les coses i fins que és *semblant* al Pare quant a la naturalesa divina, però no consubstancial.

L'Església, per la seva part, com a posseïdora d'un magisteri doctrinal infal·lible, captenint-se de la suma importància de vetllar per la puresa del dogma que "Crist és fill natural de Déu", s'ha esforçat des del seu origen a defensar-lo contra l'heretgia, la qual a voltes l'ha atacat d'una manera franca i oberta, i a voltes valent-se de sofismes i de subtileses metafísiques; ni s'ha deixat il·lusionar pel miralleig de les lloances dels que diuen que Jesús és Elias, Jeremias o un dels profetes, als quals oposa la professió de fe de Pere: "Tu ets el Crist, el Fill de Déu vivent", que li fou revelada, no per la carn i la sang, sinó pel Pare que està en el cel.

Mes aquesta veritat no la professa l'Església solament d'una manera teòrica, com un dels articles del Símbol, sinó que sorgeix de totes les manifestacions de la seva vida interna i externa, i constitueix la vàlua de tota la litúrgia sagramental i sacrificial; essent el compliment d'aquella petició que féu Jesús en acceptar deliberadament el sacrifici. "Pater clarifica nomen tuum" (4), ço és, de la faisó amb què el Pare ho havia disposat, i consistia en l'expiació i satisfacció prestada per Crist que s'oferia com a víctima, i en la difusió de la glòria de Déu per tota la terra, perquè tot el que Déu s'ha dignat manifestar de si mateix arribi al coneixement de tots els pobles. El nom del Pare havia ja estat glorificat durant l'actuació de la vida de Crist, "clarificavi", mes havia d'intensificar-se "et iterum clarificabo", i això es realitzaria per la perpetuació de la vida de Jesucrist en la nova Església.

S'ha de concloure, doncs, que en l'economia cristiana hi ha aquesta qüestió cabdal: El Verb encarnat, Jesucrist, és vertader Déu, o no és més que una semidivinitat i en el fons una pura creatura? Segons que es contesti en un sentit o en altre, els dogmes més fonamentals del Cristianisme, com són la Trinitat, l'En-

(4) *Jn.* XII, 28.

carnació, la Redempció, l'Eucaristia, muden d'aspecte. Aquesta, diu un escriptor, serà la glòria de Sant Atanasi, d'haver desenrotllat aquesta consideració fecunda, provant que tota l'economia del Cristianisme està fonamentada en la fe en Jesucrist, Déu i home, sota la doble idea que el Pare se'ns ha revelat per mitjà del Fill, i que el Verb de Déu s'és fet home per a la nostra redempció. El Logos del Pare ens va ensenyar a conèixer el Pare, ens va acostar a Déu, ens va fer fills de Déu. Suprimeixi's la divinitat de Crist; què queda del seu aspecte de revelador del Pare, de mitjancer i de redemptor?

Fetes aquestes lleugeres indicacions respecte la importància del dogma de la divinitat de Jesucrist en l'Església Catòlica, concretem-nos al seu aspecte purament dogmàtic en ordre a la seva definició en el Concili de Nicea.

Història del dogma fins a Nicea

Demostrada amb evidència la divinitat de Jesucrist en els Evangelis i feta objecte preferent de la predicació apostòlica, fou professada explícitament en l'Església durant els tres primers segles, i aquesta doctrina es conservava pura, concreta i definida al temps que Arrius alçà la bandera de l'heretgia. I aquest fet, com la impugnació del dogma per altres heretges anteriors, no sols no en són una excepció, ans bé ho confirmen; puix contra d'ells s'aixecaren des de Sant Joan fins a Alexandre i Atanasi, i d'una manera particular la doctrina arriana fou denunciada a l'Església, i els seus defensors, per a fer-la viable, es veieren en la necessitat d'usar un llenguatge artificiós, imprecís i sofístic. Mes semblants recursos de mala llei serviren precisament per palesar el sentit de la fe dels Sants Pares, la qual, tal com es conservava al començament del segle IV, era en el sentit de professar la creença en un sol Déu, i una sola naturalesa divina en tres persones, segons la qual, a guisa de definició claríssima contra la nova heretgia, va ésser declarat en el Concili de Nicea que el Fill era *consubstancial* al Pare. No és, doncs, el dogma de la divinitat de Crist fruit d'una evolució ideològica dels primers segles del Cristianisme, sinó que des de la fundació de l'Església se'ns presenta com una veritat explícita i perfectament definida.

No és estrany que ja en els temps apostòlics sorgissin heretgies contra aquest article fonamental de la fe, engendrades de les sectes judaïtzants, i que foren el llaç d'unió d'aquestes amb les agnòstiques. Els primers impugnadors de la personalitat divina de Jesús foren els jueus, els seus contemporanis. La doctrina dels nicolaïtes, ebionites i cerintians que afirmava que Jesús era fill de Maria i de Josep, no era més que la repetició d'aquella dita dels jueus: "Nonne hic est Jesus filius Josep, cuius nos novimus patrem et matrem?" (Jn. VI, 42). Per això s'aixecà contra els dits heretges l'Evangelista Sant Joan i els confongué amb els mateixos arguments amb què Crist confonia els seus adversaris. Aquesta fou l'ocasió del seu Evangeli com diu Sant Ireneu: "Joan deixeble del Senyor, volent

fer desaparèixer l'error sembrat per Cerintus i molt abans pels anomenats nicolaïtes... donà començament a la doctrina continguda en son Evangeli amb aquestes paraules: *In principio erat Verbum;* i, segons la informació de Sant Jeroni, *compulsus est divinam Christi nativitatem edicere.*

En el sublim exordi del quart Evangeli, en frases curtes però eminentment comprensives, s'enclou una admirable síntesi de la doctrina de Jesucrist respecte a la seva persona. *In principio erat Verbum,* eternitat del Verb. "Antequam Abraham fieret ego sum; et *Verbum erat apud Deum* (circumincessió)" identitat de naturalesa amb el Pare, amb distinció personal, "non creditis quia ego in Patre et Pater in me est?"; *et Deus erat Verbum,* declaració directa de la divinitat del Verb, "Ego et Pater unum sumus", com ho interpretaren els jueus "quia tu homo cum sis, facis teipsum Deum" i ho confirmà el mateix Jesucrist. Aquestes tres propietats es junten en una en el vers. 2: *hoc erat in principio apud Deum.* existia el Verb *ab aeterno,* consubstancial amb el Pare, en aquella amigable conjunció, en unitat de naturalesa i concòrdia de voluntat (Thom.). Si bé Sant Joan és l'únic entre els autors sagrats que usa la paraula Verb Λόγος, no solament en l'Evangeli, sinó també en la seva primera lletra, I, 1; i en l'Apocalipsis, XIX, 13, no hi ha dubte que amb ella designa el Fill de Déu, la qual cosa ni els arrians la negaven.

Aquesta afirmació tan categòrica de la divinitat del Verb és la tesi que l'Evangelista desenrotlla en el seu Evangeli; i la prova evidentment, valent-se dels miracles que d'una manera més palesa demostren el poder diví que residia en el Messias, i, sobretot, fent sobresortir les declaracions que el mateix Jesucrist féu de la seva divinitat en les seves controvèrsies amb els prínceps de la Sinagoga. Bé podia concloure amb plena confiança en la vàlua de la seva argumentació: "Haec autem scripta sunt, ut credatis quia Jesus est Christus Filius Dei". I notem, que si Sant Joan escriví son Evangeli per a provar la divinitat de Crist contra les sectes judaïtzants i contra Cerintus i altres heretges, és prova que aquell dogma era professat en l'Església, com, per altra part, consta pels Sinòptics, per les epístoles canòniques i pels Fets dels Apòstols.

La crítica racionalista no vol admetre l'origen apostòlic de la doctrina de la divinitat de Crist, sinó que l'atribueix als deixebles dels Apòstols. Per això els partidaris d'aquesta escola neguen que Sant Joan sigui l'autor del quart Evangeli, puix no es comprèn, diuen, que cap arborament de fe, ni cap filosofia sigui suficient perquè un apòstol que va conviure amb Jesús, extingida del tot la vertadera imatge de la seva vida, pogués concebre la noció i forma d'una persona divina, fins al punt de persuadir-se que havia tractat familiarment amb el Logos encarnat. La conseqüència no sols arbitrària sinó contrària al sentit dels Evangelis sinòptics és que l'Evangeli atribuït a Sant Joan no és més que una ficció, i en ell el seu autor desenrotlla amb molt d'art el concepte fonamental del Logos, noció treta de la filosofia alexandrina, sota la forma d'una descripció dramàtica

de la lluita entre la llum i les tenebres, excitada per la presència i intervenció activa del Logos diví a la terra. Els elements històrics, ço és, els personatges i esdeveniments, són únicament un recurs de l'autor per a concretar en forma històrica i palpable els conceptes abstractes. D'aquesta adaptació arbitrària dels fets a la idea de l'escriptor, de la qual són el focus central els discursos que posà en boca de Jesús, procedeixen les divergències amb els Sinòptics. Jesús va existir en la realitat, com també existiren els Apòstols i els jueus; però ni Jesús fou el Verb diví, ni va presentar-se al món proclamant-se Déu, i per tant, no pogueren refusar-lo els jueus, ni acceptar-lo els Apòstols sota un concepte que mai no va invocar. Així s'expressa Bauer.

No se separen gaire d'aquesta explicació Harnack, Jülicher i el modernista Loisy. Segons aquest darrer, el quart Evangeli tot sencer no és altra cosa que una allegoria teològica i mística, una obra de sàvia especulació, que res no té de comú, quant a la forma, amb la predicació del Crist històric. Els fets que es refereixen no són més que símbols per a expressar veritats sublims i místiques, i els esdeveniments són fingits amb l'intent d'illustrar qualque veritat, i la precisió històrica solament és una aparença. Aquesta obra l'atribueix Loisy a un fidel jueu alexandrí, el qual no tenia el més petit coneixement personal de la vida, doctrina i mort de Crist, i que l'escriví amb el fi de confirmar en la fe els qui ja creien en Jesucrist. A on es dirigeixen aquestes explicacions, l'arbitrarietat de les quals salta a la vista, el mateix que les de Holtzmann i Weiss? A provar que la idea de Crist-Déu és una invenció de l'autor del quart Evangeli, puix que en els Sinòptics no se'ns presenta més que com a home. No és necessari fer un profund estudi d'exegesi evangèlica per a palesar la insubsistència del fonament de la teoria racionalista. Crec, doncs, que serà suficient de citar alguns dels textos dels evangelistes que proven que no el presenten solament com a home, sinó demés com a Déu.

Sant Mateu diu que la concepció i el part de la Verge Maria fou el compliment de la predicció d'Isaïas: "Ecce Virgo in utero habebit et pariet filium: et vocabunt nomen eius Emmanuel, quod est interpretatum Nobiscum Deus". El sentit d'aquesta *presència* per la qual Déu estarà amb nosaltres, l'explica el profeta, no com un auxili diví accidental o mitjançant un poderós taumaturg, sinó per la vinguda del vertader Déu, car anomena a Emmanuel *Déu fort*, que en el llenguatge d'Isaïas significa la persona de Jehovà, i per altra part, aquesta expressió en boca d'un jueu monoteista, en un passatge d'índole no poètica, sinó eminentment dogmàtica, no pot expressar més que la divinitat pròpia del nou-nat. En el cap. XXII del mateix evangelista, en preguntar Jesucrist als doctors de la llei de qui era fill el Crist, i en respondre-li ells "de David", els indica que no és suficient aquesta filiació per explicar la naturalesa del Messias, sinó que ha de tenir un origen més alt, i és el que s'expressa en el Salm CIX, alludit: "ex utero

ante luciferum genui te", i per consegüent és engendrat pel Pare, consubstancial amb ell, i el seu *Unigènit;* talment com en l'Evangeli de Sant Joan.

Els tres sinòptics anomenen a Crist Redemptor del món, *Senyor* dels àngels: li atribueixen un poder taumatúrgic personal, la potestat de perdonar els pecats, la qual, segons els mateixos jueus, és privativa de Déu, i la de judicar els homes.

Trontolla, doncs, per manca de fonament, la teoria de la diferència essencial del quart Evangeli respecte als Sinòptics, quant a la doctrina de la divinitat de Jesucrist, ni s'ha d'admetre una llarga i profunda evolució transformadora en la Cristologia des de les primeres generacions cristianes fins a l'Evangeli del *Verb.*

Amb la mateixa puresa amb què havien predicat aquesta doctrina els deixebles de Crist fou transmesa a les vinents generacions, sense que en el lapse de temps transcorregut fins a principis del segle IV, sofrís cap minva, ni cap eclipsi, amb tot i que l'error contrari no deixa de tant en tant d'aixecar el cap; mes, lluny d'ofuscar la veritat, servia per a facilitar l'argument *ex praescriptione* a favor de la fe en la divinitat de Jesucrist. Així, igualment que els cerintians, nicolaïtes i ebionites, fracassaren en llur intent de destruir el Crist, Carpòcrates, bizantí, al començament del segle II, Elxai o Elkesai, tant si és nom d'un heresiarca com d'una secta, els dos Teodots, mestre i deixeble, el primer dels quals fou excomunicat pel Papa Víctor i exiliat de Roma, Artemon o Artemas en temps de Zefiri, Berillus, bisbe de Bòstria a l'Aràbia en el segle III, i Pau de Samosata, bisbe d'Antioquia, qui afirmava que Crist no era més que home, però li fou comunicada la Divina Saviesa, en major grau que als altres profetes, exclosa tota unió substancial, encara que en sentit impropi era anomenat Déu i Fill de Déu. Fou condemnada la seva doctrina en el primer i segon Concili Antioquè, mes ell hipòcritament va burlar la condemnació, fins que en el tercer concili, l'any 269, fou excomunicat i destituït.

La integritat de l'ortodòxia dels Sants Pares antenicens es podria evidenciar per la documentació històrica que enclou els testimonis dels escriptors dels tres primers segles a favor de l'autenticitat del quart Evangeli; però demés és fàcil de trobar testimonis explícits, recorrent llurs obres, com es fa en els tractats de Teologia. Aquí, per a seguir el fil de l'argumentació d'una faisó acomodada a un article, n'hi haurà prou amb indicar que és unànime el testimoni dels Pares Grecs, que des de Sant Ignasi Màrtir, deixeble dels Apòstols, passant per Sant Policarp, Sant Justí, Sant Ireneu, Atenàgoras, Climent Alexandrí i Sant Hipòlit Portuense, arriben a Orígenes, qui, coneixedor de la fe de tota l'Església, professa obertament el dogma de la divinitat del Verb, comentant textos de l'Evangeli de Sant Joan. "Verumtamen, diu argumentant contra Cels, sciant criminatores isti, quem ab initio Deum Deique Filium esse credimus et pro certo habemus, eum esse Verbum ipsum, sapientiam ipsam, ipsam veritatem". "Ut intelligat quid sibi hoc velit: Ego et Pater unum sumus. Unum igitur Deum, ut explicavi, Patrem et Filium colimus, atque adeo nobis manet contra alios valida

ratio; neque hominem nuperrime exortum, et qui antea non erat, summa veneratione prosequimur. Credimus enim dicenti (Jn. VIII, 58): Antequam Abraham fieret, ego sum; et (Jn. XIV, 6) Ego sum veritas." En els comentaris sobre Sant Joan, escriu: "Nullus enim illorum (evangelistarum) adeo pure manifestavit illius (Jesu) divinitatem, ut Joannes". I en els comentaris sobre la lletra de l'Apòstol Ad Romanos, diu: "Unus autem uterque est Deus, quia non est aliud Filii divinitatis initium quam Pater; sed ipsius unius paterni fontis, sicut Sapientia (VII. 25) dicit: purissima est manatio Filius. Est ergo Christus Deus super omnia". Entre els Pares llatins tenim els testimonis claríssims de Sant Ciprià i de Tertullià, sens dubte, molt comprensius. El darrer diu: "Hunc ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum, et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae... Ita et quod ex Deo profectum est, Deus est, et Dei Filius et unus ambo".

Al testimoni dels Sants Pares podem afegir la pràctica constant de l'Església de condemnar els errors tant contra la pluralitat de persones en Déu, com contra la unitat de naturalesa del Pare, del Fill i de l'Esperit Sant. Explícita era la fe de l'Església que el Pare, el Fill i l'Esperit Sant són tres realment distints, i que tots tres i cadascun d'ells és un sol Déu vertader; i, conforme a aquesta doctrina, en el segle III condemnà els monarquians que negaven la distinció de persones i els que afirmaven la distinció de naturalesa, de la qual es dedueix que o són tres déus o que el Fill i l'Esperit Sant no són Déu. En aquesta època el Pontífex Sant Dionís, com escriu Sant Atanasi, reprovà les dites heretgies tant dels sabellians com dels marcionites i d'una faisó ben explícita els errors que més tard havien de professar els arrians: "No són, diu, menys dignes de reprovació els qui afirmen que el Fill és *res facta* ποίημα, i que el Senyor és creat γεγονέναι τὸν Κύριον; puix que si el Fill és *fet*, fou un temps en què encara no existia ἦν, ὅτε οὐ ἦν; és aixi que sempre ha existit, si és *apud Patrem*, com ell mateix ho testifica, i, essent el Verb, és la saviesa (5) i la virtut de Déu, el qual mai no pot haver existit sense aquestes virtuts; és per tant absurd dir que el Fill no ha existit sempre" (6).

Al començament del mateix segle i abans de Sant Dionís, estableixen idèntica norma de fe ortodoxa els Pontífexs Zefiri i Calix. Aquest a l'heresiarca Sabelli "ab Ecclesia eiecit quod non recte sentiret", i per altra part, exigia la professió de fe que el Pare i el Fill eren "*unus indivisibilis spiritus, non aliud et aliud, sed unus idemque*", i perquè l'autor de *Originis Philosophumena* i els que sectàriament se li havien adherit refusaren aquesta fórmula, públicament els

(5) Aquestes virtuts, en sentit absolut, són atributs divins: per tant, quan es diu que Crist és Fill distint del Pare es reprova la doctrina sabelliana, i quan se li atribueixen noms divins, com per exemple, Verb, Saviesa, Virtut del Pare, es reprova els qui afirmen que el Fill és *fet*.

(6) *Apud Athan. de dec. Nic.* n. 26.

denuncià com a enemics de la unitat de Déu. De Zefiri, diu el mateix adversari seu, l'autor de l'obra citada, que afirmava "ego novi unum Deum Christum Jesum et praeter hunc nullum alium" (sc. nullum alium Deum).

És, doncs, cosa palesa que en el segle III la comú i tradicional doctrina de l'Església respecte a la distinció de persones en Déu i a la unitat indistinta de la naturalesa divina fou declarada i vindicada dels errors contraris pels Pontífexs Romans Zefiri, Calix i Dionís.

En un document antiquíssim, probablement pertanyent al Concili II d'Antioquia, contra Pau de Samosata, es diu: "Ens ha semblat exposar per escrit la nostra fe, que hem rebut des d'un principi, i que, rebuda per tradició de la Doctrina dels Apòstols, es conserva avui en la Santa Església Catòlica... Confessem i prediquem que el Fill és la Saviesa i la Virtut de Déu, existint abans dels segles, no per preconeixement, sinó per essència i personalment Déu, Fill de Déu. Per tant, el que s'oposa a la creença i professió que el Fill de Déu és Déu abans de la constitució del món, i diu que, si s'afirma que el Fill de Déu és Déu, s'anuncien dos déus, judiquem que està fora de la llei eclesiàstica (τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος) i la universal Església consent amb nosaltres (7). Aquesta era, doncs, la fe antenicena, la qual no s'ha de creure que estigués confinada als dominis de la Teologia científica, sinó que estava a l'abast del poble fidel, com ho palesen les actes dels màrtirs.

Abans de cloure aquesta breu exposició històrico-dogmàtica de la doctrina de la divinitat de Jesucrist en el període antenicè, cal refusar la teoria d'alguns teòlegs moderns, que sens dubte ultrapassen els justos límits en l'explicació de l'evolució del dogma. Per una part confessen que la fe i professió del dogma són les mateixes en els Pares antenicens que en els que foren posteriors al Concili; i per altra afirmen que la manera de concebre i explicar l'esmentat dogma fou en aquella *deficient;* no per l'ús dels arguments, comparacions i locucions obscures, sinó perquè creien que la naturalesa del Fill (i així mateix deien de l'Esperit Sant) era quelcom inferior a la del Pare, al qual era consubstnacial, mes no en el sentit dels Pares de Nicea, sinó per participació *en quantitat* inferior. Aquesta explicació, si no es limita a algun que altre doctor antic en particular, sinó que es generalitza aplicant-la al criteri catòlic de l'època antenicena, és inadmissible.

Els al·ludits teòlegs confonen les veritats *predicades clarament pels Apòstols* amb les que es contenen en la revelació d'una manera implícita; les quals pel magisteri autèntic sota la direcció de l'Esperit Sant, han evolucionat, com s'explica en tractar del progrés dogmàtic. El dogma de què aquí es tracta, és la veritat primària consignada en la Sagrada Escriptura pels mateixos Apòstols, i que necessàriament havia d'ésser objecte de la seva predicació; que havia d'ésser creguda explícitament pels fidels, professada en el Símbol i segellada amb la sang

(7) *Coll. Conc. Mansi*, p. 1033.

dels màrtirs. Aquesta veritat pot formular-se així: Hi ha un sol Déu, fora del qual no hi ha altre Déu; tres *distints*, el Pare, el Fill i l'Esperit Sant, són aquest sol Déu i no són tres déus; nominalment el Verb del Pare encarnat, Crist, és el vertader Déu, per tant no un altre Déu, sinó un Déu amb el Pare i l'Esperit Sant. No és, doncs, possible que un dogma amb aquestes condicions, en algun temps no hagi estat entès segons el genuí sentir de l'Església Catòlica. El contrari seria oposat als principis generals de la tradició i de l'economia de la fe cristiana. És més; en un dogma de l'índole del de la unitat de la naturalesa divina i de la trinitat de persones, per bé que un Sant Pare en particular no és infal·lible, no s'ha d'admetre que hagi incorregut en error. a no ésser que es provés evidentment que la seva doctrina no podia de cap manera conciliar-se amb el criteri de l'Església; car tal veritat no podia ésser ignorada per un doctor catòlic, i d'haver-la exposada en sentit erroni, els altres haurien protestat; com n'és una prova el cas de Dionís Alexandrí, el qual per haver usat, contra els sabel·lians, unes locucions un xic dubtoses, fou acusat al Pontífex Romà, qui, amb aquesta avinentesa, exposà la doctrina de fe respecte a la distinció de persones en unitat de naturalesa, amb la qual Dionís no sols es conformà, sinó que digué que sempre l'havia professada. Aquesta claredat d'intel·ligència dogmàtica i sol·lícita vigilància a defensar-la, es palesa també amb el fet que els heretges hagin estat sempre descoberts malgrat dissimular llurs errors amb sofismes i subtils distincions.

És cert que en alguns dels escriptors eclesiàstics anteriors al Concili de Nicea es troben expressions dogmàtiques imprecises i quelcom impròpies; mes això no és raó suficient perquè neguem llur sentit ortodoxe, sinó que és lògic explicar-les conforme als textos en els quals està clarament exposada la divinitat de Crist; sobretot tenint en compte que la fidelitat de la tradició antenicena consta no sols pels escrits d'aquell període, sinó també pel testimoni dels Sants Pares que visqueren poc temps després. Així Sant Atanasi argüeix als arrians amb aquestes paraules: "En igitur nos quidem hanc sententiam a Patribus ad Patres transisse demonstramus; vos vero, o novi judaei et Caiphae discipuli quos patres qui vestris voculis faverint exhibere potestis?" (8), i Sant Basili (*Contra Emnon.* n. 5) diu: "Etenim si umbram haberet testimonii quo Unigenitus factura diceretur, nonne iam aures nostrae his clamoribus circumsonantes obsurduissent?"

Si, doncs, alguns Sants Pares sembla que estableixen certa distinció anomenant el Pare "Déu", i el Fill "Senyor", no és perquè neguin la divinitat al segon, sinó que s'ha d'entendre en un sentit igual al que atribueix l'Ambrosiaster a una expressió semblant de Sant Pau: "Ni significa que el Fill sigui inferior quan l'anomena Senyor, ni que el Pare sigui superior quan diu que és el nostre Déu; car ni el Pare seria vertader Déu si no fos també Senyor, ni el Fill veritable Senyor (ço és, absolut, independent de tot altre) si no fos al mateix temps Déu".

(8) *De decret. Nicaen. Synod.* n. 27.

L'ordre de primer, segon i terç, que estableix Sant Justí en el culte a les tres persones, no és d'inferioritat de la segona respecte a la primera, ni de la tercera respecte a la primera i segona, sinó de procedència i origen; i per la mateixa raó d'origen diu que el Pare és Senyor del Fill, o sigui en sentit impropi, en quant tot ço que té el Fill ho ha rebut del Pare. Aquesta interpretació no és arbitrària, sinó fonamentada en les paraules del mateix Sant: "Alium (Dominum) autem in coelis, qui et illius in terra apparentis Domini Dominus est, quatenus Pater et Deus, qui ei praestat, ut et potens sit et Dominus et *Deus*". No d'altra manera parlava el mateix Jesucrist, quan deia que el que tenia, fins la naturalesa divina, ho havia rebut del Pare, i que l'Esperit Sant no diria sinó el que havia oït, això és, el que li era comunicat per la seva procedència del Pare i del Fill. Tal podríem dir d'altres locucions que semblen tenir un significat ambigu, puix aquest s'ha de definir per la doctrina clara i determinada dels mateixos autors, i per les regles generals d'interpretació. Cal que tinguem també present que alguns dels textos que citen els adversaris foren estrafets, truncats o exagerats pels arrians, com ho fa constar Sant Atanasi respecte a ço que es refereix de Dionís Alexandrí, al qual atribuïen els heretges que el que deia de la humanitat de Crist, s'havia d'entendre de la divinitat.

El vertader sentit de la doctrina dels Sants Pares favorable a la divinitat de Jesucrist es manifesta clarament en declarar-se l'heretgia arriana, la qual, tantost fou coneguda, fou denunciada a l'Església i la viril protesta d'Alexandre d'Alexandria tingué ressò en les diòcesis de tot l'Egipte, i de la Tebaida, de Líbia i Pentàpolis, de Síria i Lícia, de Panfília, Àsia, Capadòcia i regions veïnes, les quals unànimement convingueren a condemnar la doctrina d'Arrius com a contrària al sentit de l'Església universal. Aquesta era la ferma posició del dogma poc abans del Concili de Nicea, i per això l'astut heresiarca no s'atreví a proposar els seus errors d'una faisó franca, sinó que procurà desorientar amb la confusió de l'aspecte dogmàtic i del filosòfic, amb confuses distincions i amb termes amfibològics. La novella heretgia era un sistema sincrètic en el qual embolcallats amb una dialèctica aristotèlica es trobaven elements de diversa procedència, com filonistes, origenistes i lucianistes, mes per damunt de tot el seu origen és filosòfic. Ja des de son començament es formaren dos grups dels quals eren representants els dos Eusebis: els punts de vista del de Nicomèdia eren més radicals, car sostenia que el Fill era creat i de cap manera engendrat de la substància del Pare, οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γεγονός, sinó d'una naturalesa del tot diferent; mentre que segons el de Cesarea, el Fill és inferior al Pare, Déu secundari, engendrat per la voluntat de Déu suprem, però imatge perfecta, i eterna com el Pare.

No era, doncs, amb la filosofia i teologia patrístiques amb les que entroncava l'arrianisme, sinó amb els errors que sorgiren durant els tres primers segles del Cristianisme. El filonisme, l'escola de Llucià d'Antioquia, molts deixe-

bles de la qual varen corejar l'heresiarca, les doctrines d'Ebion i Artemes i la teoria del Logos de Pau de Samosata, modificada per Llucià, en el sentit que el Logos impersonal d'aquell, indistint del Pare, que habita en Crist pur home, conforme a un adopcionisme emmotllat en el monoteisme hebraic, era substituït en el llucianisme pel Logos-demiürg, d'origen filonià, el qual informà el cos de Crist sense ànima, suplint-la, i era una imatge analògica del Pare, car els arrians rígids no admetien que el Fill fos, com deia el sofista Astèrius, una imatge perfecta ἀπαράλλακτον εἰκόνα de la substància del Pare; foren les principals fonts de l'heretgia d'Arrius.

Aquest sincretisme, diu Le Bachelet, donà per una part a l'arrianisme la força expansiva, puix s'acomodava als jueus ebionites, als gnòstics orientals, als sabellians racionalistes, als filonistes alexandrins i a altres sectes, així com presentant una mena de cristianisme hel·lènic, s'havia atret molts semi-cristians, esperits superficials, o polítics que la conversió de l'emperador Constantí va inclinar a l'Església cristiana. Mes, al mateix temps, el féu vulnerable, per tal com els doctors ortodoxos podien retreure-li que no era una nova heretgia, sinó un aplec d'errors antics i el retorn al judaisme, al dualisme i al mateix politeisme.

El dogma en el Concili

El més fort impugnador que tingué Arrius des que començà a propagar els seus errors fou el gran bisbe d'Alexandria Sant Alexandre, el qual aconseguí que els bisbes manifestessin llur consentiment en la reprovació de l'heretgia. Això desconcertà l'heresiarca i els seus partidaris, de manera que, per a no oposar-se obertament a la creença del poble, es veieren en la necessitat de dissimular, adoptant aquelles expressions vulgaritzades en tota l'Església, com, per exemple, el Fill és Déu, és engendrat abans dels segles, el Pare és sense principi i és principi del Fill, etc., però donant-hi un sentit erroni que solament es podia ocórrer a qui de propòsit els volgués atribuir una significació contrària a la que comunament tenien en el llenguatge corrent i sobretot en la pública i quotidiana professió de fe del poble. Conforme a aquesta tàctica usaven aquelles locucions que havien d'induir el poble a creure que admetien la divinitat del Fill, mes en un sentit que tan sols podien entendre els sofistes; i quant a les expressions eclesiàstiques que de cap manera no podien desfigurar, les refusaven, segons deien, no perquè no volguessin reconèixer la divinitat de Crist, sinó perquè no es trobaven en les Sagrades Escriptures, o perquè podien tenir un sentit sabel·lià, o perquè semblava que introduïen divisió o multiplicació en la naturalesa divina.

Per acabar amb aquesta confusió es reuní el Concili de Nicea, al qual concorregueren tres cents divuit bisbes, entre ells els arrians, i per obtenir-ho, determinaren formular un Símbol que contingués d'una faisó clara i concreta la

fe de l'Església catòlica, i refusar ensems les expressions que fossin falses i aclarir les de sentit dubtós.

Es pot dir que des d'un principi es dibuixaren tres tendències, l'ortodoxa de la quasi totalitat d'assembleistes, la radical i la moderada herètiques. Invitats els dissidents a exposar llur doctrina, es trobaren amb grans dificultats i caigueren en moltes contradiccions. Per fi, Eusebi de Cesarea redactà una professió de fe, molt aproximada a l'ortodoxa, però que contenia diverses locucions ambigües; posem per cas, per a significar que el Logos no havia sortit del no-res, deia: el Logos és *ex Deo,* ἐκ τοῦ Θεοῦ; la qual cosa acceptaven els arrians, car deien, *totes les creatures són de Déu.* Com és de suposar, aquest subterfugi fou descobert pels Pares del Concili, i per això en el Símbol que aprovaren afegiren algunes frases explicatives que desfessin l'equívoc.

"Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem... et in unum Dominum nostrum Jesum Christum Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est, *ex substantia Patris,* Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, *consubstantialem Patri,* per quem omnia facta sunt... Eos autem qui dicunt: era aliquando, quando non erat, et priusquam nasceretur non erat, et quia ex nullis existentibus factus est, aut qui *ex alia substantia vel essentia* dicunt esse, aut creatum, aut convertibilem aut mutabilem Filium Dei; hos anathematizat catholica et apostolica Ecclesia" (9). Aquesta és la fe dels Pares de Nicea.

Mes, no n'hi havia prou de concretar el dogma en una fórmula claríssima per a vèncer uns contraris que es defensaven darrera el sofisma i l'amfibologia. Era, doncs, precís palesar el sentit propi de les paraules, excloent el fals. Així a l'expressió "Filius est *ex Deo*" acceptada, per bé que en una accepció impròpia, pels arrians, hagueren d'afegir la següent declaració: "Filius est genitus ex Patre, hoc est, *ex substantia Patris*"; no perquè, com ja adverteix Sant Atanasi, sigui diferent el Pare de la *substància del Pare,* sinó perquè la segona manera d'expressar-se significa el principi *quo* de la generació, car es diu que el Pare engendrà el Fill de la seva substància i no el creà del no-res. En l'explicació de la generació pròpiament dita, que els arrians no podien desfigurar, s'hi contenia que la substància, οὐσίαν, del Pare, que era el principi generador, era la mateixa que es comunicava al Fill. Succeí una cosa semblant amb la determinació d'identitat de naturalesa del Pare i del Fill; car, havent els heretges donat un fals significat a les paraules del Concili, s'expressa la igualtat substancial amb una paraula concreta i precisa, ὁμοούσιος (consubstancial), que fou la pedra d'escàndol per als partidaris d'Arrius i, per tant, el distintiu dels defen-

(9) Τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ, τοῦτ' ἔστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί... τοὺς δὲ λέγοντας ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι... τούτους ἀναθεματίζει κ. λ.

sors de l'ortodòxia catòlica. No em detindré en l'explicació d'aquesta paraula dogmàtica, perquè ella és objecte propi d'un altre article d'aquest volum d'ANALECTA SACRA TARRACONENSIA. Però cal remarcar aquí el valor de l'expressió ὁμοούσιος en ordre a la definició del dogma de la divinitat de Jesucrist.

Τὸ ὁμοούσιον, que significa consubstancialitat o igualtat essencial de naturalesa, és indiferent per a indicar unitat específica o numèrica d'una naturalesa en distintes hipòstasis, i s'ha de determinar pel subjecte al qual s'aplica. Suposada, doncs, la veritat que és el fonament de tota la revelació i que és ensems coneguda per la raó natural, això és, de la unitat de Déu no multiplicable, la consubstancialitat ha de significar una naturalesa, amb unitat numèrica, en distintes persones; i aquest era evidentment el sentit que li donaven els Pares de Nicea, si no es vol admetre l'absurd que professaven el politeisme. Per altra part, la dificultat que puguin oferir les paraules del Concili "Filius est Patri consubstantialis, ὁμοούσιος", recau també damunt les pronunciades pel mateix Jesucrist: "Ego et Pater unum sumus".

Que la fe del Símbol nicè no consistia a afirmar la unitat específica, sinó la numèrica, ho prova l'argumentació que hi oposaven els arrians; els quals, arrencant del fals principi que era impossible la generació, pròpiament dita, sense la divisió i propagació, o sigui, sense la multiplicació de naturalesa, argüien contra l'ὁμοούσιος amb el següent dilema: o s'afirma la unitat numèrica de la naturalesa divina i, per tant, s'exclou la diversitat de persones (sabellianisme), o s'afirma la pluralitat de persones, i llavors s'ha de negar la unitat numèrica (politeisme). La conseqüència era, doncs, que no es podia admetre la consubstancialitat entre el Pare i el Fill. Mes, aquesta argumentació és il·legítima, car suposa un principi fals, o que almenys s'estableix arbitràriament; això és, que la generació *in divinis* no es pot donar sense la divisió i multiplicació de naturalesa.

La noció fonamental dels errors d'Arrius és la confusió de les paraules ἀγέννητος *ingenitus* i ἄναρχος *sine principio*. En la professió de fe que va presentar a Sant Alexandre, diu: "Nosaltres reconeixem un sol Déu, un sol ἀγέννητος, un sol ἄναρχος, un sol Déu vertader... el Déu de la Llei, dels profetes, de l'Antic i del Nou Testament, qui ha engendrat el seu Fill abans del temps i dels segles". El sentit d'aquestes expressions el declara dient: "Nosaltres anomenem Déu ἀγέννητος en oposició al que per la seva naturalesa és γεννητός, i anomenem ἄναρχος en oposició al que ha començat en el temps". Cal advertir que, segons Arrius, ἀγέννητος significa l'essència o una propietat essencial de la divinitat suprema, d'on es dedueix que el Fill és d'una naturalesa inferior, puix que no té aquesta propietat, sinó que és γεννητός; el mateix s'ha de dir de ἄναρχος. Aquest error radica en l'ambigüitat dels dos termes: ἀγέννητος pot significar *increat* o bé *no engendrat*, i ἄναρχος pot indicar que no ha tingut *començament* en oposició a ço que abans no existia i després ha començat a ésser, i *no procedir d'altre*. L'essencial en Déu és ésser *increat* i no

haver començat d'existir, i en aquest sentit, no sols el Pare, sinó el Fill és ἀγέννητος i ἄναρχος; però no el *no ésser engendrat* i el *no procedir,* i així el Fill, sense deixar d'ésser Déu com el Pare, procedeix d'ell per generació

L'ambigüitat naixia perquè, conforme a la doctrina arriana és essencial a tota generació la idea de començament i de producció contingent. "El Fill, diu l'heresiarca en la lletra a Alexandre, engendrat pel Pare abans del temps, creat abans de tots els segles, no existia abans d'ésser engendrat. Entendre les expressions "ex utero ante luciferum genui te", "ego a Patre exivi", com si significquessin una part consubstancial del Pare o una espècie d'emissió, és fer del Pare un ésser compost, divisible i mutable, en una paraula, un cos. Mes aquesta noció limitada de la generació és gratuita, constant-nos per la Revelació que pot donar-se vertadera generació per la comunicació de la naturalesa per identitat; i així les paraules ἀγέννητος i γεννητός, en sentit de *no engendrat* i *engendrat,* signifiquen propietats d'ordre personal o hipostàtic, i en sentit d'*increat* i *creat,* d'ordre essencial o absolut. La mateixa distinció s'ha de fer amb el terme ἄναρχος.

Conseqüentment a aquests principis de l'heretgia arriana, el Fill de cap manera no és igual ni consubstancial amb el Pare, ni pot anomenar-se Déu amb propietat, ni és Fill de Déu segons la naturalesa i en el rigorós sentit de la paraula, sinó Déu per denominació i Fill de Déu adoptiu, per bé que en un grau molt superior i col·locat en una categoria especial; i si es diu que és immutable i inalterable, ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, no s'ha d'entendre d'una manera essencial, sinó *de fet.*

Com es pot deduir d'això que acabem d'exposar, la teoria arriana consisteix en afirmacions més que en proves; car no són tals les interpretacions d'alguns textos de la Sagrada Escriptura que, a primera vista i entesos en un sentit material, podien significar que el Fill ha estat creat, que ha tingut començament, que el Pare és l'únic Déu, l'únic vertader, l'únic immortal, etc., que el Crist és anomenat *Senyor* en oposició al Pare que és Déu, que aquell li està subordinat, que la seva exaltació i glorificació fou deguda als seus mèrits, i altres de semblants.

Per contra, els catòlics, en afirmar la consubstancialitat de les persones divines, no procedeixen *a priori,* sinó que, després de demostrar per la revelació la vertadera generació i la divinitat del Fill, i suposat el principi indubtable de la unitat de la naturalesa divina, treuen la conseqüència que en Déu la generació i la consubstancialitat no és, com en les creatures, per multiplicació sinó per la comunicació de la naturalesa del Pare al Fill (10).

(10) "Scripserunt (Patres Nicaeni) Filium Patri esse consubstantialem, ut significarent Filium non tantum similem, sed similitudine ex Patre unum idemque esse (quod est Pater), μὴ μόνον ὅμοιον ἀλλὰ ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει... Namque in corporibus quidem quae sunt similia inter se, possunt distare et invicem longe abesse, quomodo se habent inter homines filii ad suos progenitores, sicut scriptum est de Adam et Seth, ex ipso genito, fuisse ei similem secundum speciem suam. Cum vero Filii Dei generatio ex Patre diversa plane sit a natura

Si ὁμοούσιος és l'expressió *dogmàtica* de la consubstancialitat del Fill amb el Pare, les paraules de Crist "Ego et Pater unum sumus" en són la *fórmula escripturística;* i, com diu Maldonado, tots els que disputaren contra els arrians, els oposaven en primer lloc aquest testimoni. Fem-ne breument l'exegesi.

Jesucrist havia dit que Ell donava a les seves ovelles la vida eterna i que ningú no pot arrabassar-les de la seva mà: "et ego vitam aeternam do eis: et non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea". Ara bé, donar la vida eterna importa un gran poder, i aquest és tan fort que ningú no el pot vèncer. La raó és perquè ço que li ha donat el Pare és més gran que totes les coses πάντων μεῖζον, i no hi ha qui les pugui prendre de la mà del Pare, "Pater meus quod dedit mihi: maius omnibus est: et nemo potest rapere de manu Patris mei". Ço que li ha donat el Pare alguns ho apliquen a la naturalesa divina, que li comunica per generació; i en aquest sentit diuen els Pares del Concili Lat. IV: "Pater ab aeterno Filium generando suam substantiam ei dedit, iuxta quod ipse testatur: Pater quod dedit mihi, maius omnibus est". I clouen l'argumentació amb les paraules "Ego et Pater unum sumus", en els quals s'estableix evidentment una identitat entre les dues Persones: identitat de virtut i poder, i, per conseqüent, de naturalesa.

Els arrians, per a desfer-se del valor definitiu d'aquest text, explicaven la unitat del Pare i del Fill en sentit moral, això és, com si *unum sumus* significués harmonia i concòrdia de voluntats. Mes aquesta interpretació no s'avé amb el context, com fàcilment ho concedeixen molts autors acatòlics; puix almenys s'ha d'admetre que importen identitat d'actuació respecte a l'obra de la redempció humana, i, per tant, que el poder del Fill és el mateix que el del Pare, ja que aquí parla del poder del qual afirma la igualtat. Per conseqüent, amb illació immediata, es dedueix, com diuen Sant Crisòstom i altres expositors, que és idèntica la substància d'ambdós. "Si autem eadem est potentia, palam est eandem esse substantiam" (Chrys.). "Quod si unum potentia, unum sane et divinitate, et essentia, et natura (Euth.).

La consubstancialitat s'enclou aquí d'una manera tan clara, que alguns autors, entre ells Sant Agustí i Sant Tomàs, no creuen necessari deduir-la com a conseqüència, sinó que afirmen que immediatament s'hi conté la igualtat i la

hominum, nec solum similis ille sit, sed indivisibilis a substantia Patris, atque ipse et Pater unum sint, ut idem dixit, semperque Verbum sit in Patre et Pater in Verbo, sicut se habet splendor ad lucem, hoc enim et illa dictio significat; idcirco synodus haec perspiciens recte scripsit ὁμοούσιον... Filium splendorem omnes dixerunt, ut eum proprie et sine divisione esse ex substantia, ac unitatem cum Patre declararent... Procul autem hinc absit omnis cogitatio de corporeis, sed imaginationem omnium sensuum supergressi, pura intelligentia et sola mente cogitemus genuinum Filium Patris et proprie Dei Verbum et sine ulla discrepantia splendorem lucis. Sicut enim non humano modo, sed ut Deum decet, genitus et Filius dicitur et est, ita etiam cum vocem ὁμοούσιος audimus, humanos sensus non debemus sequi nec divinitatis partitiones et divisiones fingendae sunt, sed tanquam de rebus incorporeis cogitantes unitatem naturae et identitatem lucis non dividamus" (τὴν ἑνότητα τῆς φύσεως καὶ τὴν ταυτότητα τοῦ φωτὸς μὴ διαίρωμεν) (Athan. *De decr. Nic.*).

identitat de naturalesa entre el Pare i el Fill, d'on es dedueix la igualtat de Poder. El P. Knabenbauer, després de proposar la qüestió, què és el que s'anuncia *primàriament,* si la unitat de poder del qual es dedueix la identitat de naturalesa, o bé la identitat de naturalesa de la qual s'infereixi la igualtat de poder, contesta: "Crec que de les pròpies paraules, *primo et per se,* es desprèn formalment la unitat de naturalesa; car aquestes paraules són aptes per a significar-ho, no estan determinades a una espècie d'unitat i al·leguen la raó formal de ço que Crist vol provar: Si ningú no les pot prendre de la mà del meu Pare, tampoc no podrà de la meva mà, perquè jo i el Pare som un mateix Déu. Si algú contesta, perquè el poder és el mateix, es pot replicar, i per què és el mateix? I no hi ha altra resposta concloent que dir que *unum* significa unitat absoluta i perfecta, com és la unitat de naturalesa".

La força de l'argument "Ego et Pater unum sumus" amb el qual Crist prova la seva consubstancialitat divina, no es desvirtua ni s'afebleix gens ni mica per l'argumentació *ad hominem* que usa a fi de confondre els jueus amb la seva pròpia llei "nonne scriptum est *in lege vestra...*", ans bé queda enrobustida amb dues altres expressions que declaren el mateix en diferent forma: "Quem Pater sanctificavit et misit in mundum, vos dicitis: quia blasfemas, quia dixi: *Filius Dei sum?*" Havent anomenat el Pare, diu *Filius Dei sum;* que és com si digués: El Pare és Déu i jo Fill de Déu, igual al Pare en la naturalesa, sóc un en la naturalesa, però persona distinta i proposició equivalent a "Ego et Pater unum sumus". "Ut cognoscatis et credatis quia ego in Patre et Pater in me est", que és una ulterior explicació de l'*unum sumus.* La diferència entre les tres proposicions està en què per la primera s'expressa formalment la consubstancialitat, per la segona la filiació i per la tercera la circumincessió συμπεριχώρησις. Que en aquest discurs del Messias es palesa la seva divinitat, es prova per l'actitud dels mateixos jueus que el volien apedregar: "Sustulerunt ergo lapides Judaei ut lapidarent eum", com ho expressa d'una manera gràfica Maldonado: "lapides isti clamant adversus Arianos".

És, doncs, arbitrària i antinatural, això és, contrària al sentit obvi de les paraules, la interpretació donada pels arrians a l'*unum sumus,* com si signifiquessin unitat *moral;* puix els mateixos jueus, tan interessats a desfigurar-les, les entengueren en sentit propi, i aquesta interpretació l'aprovà el mateix Jesucrist. I no es digui que Crist no digué *ego Deus sum,* sinó que els jueus li tiraven en cara que es fes ell mateix Déu "facis teipsum Deum"; car s'ha de tenir en compte que Crist aprovà aquella interpretació; que l'Evangelista en casos semblants admet com a sinònimes aquestes dues expressions: "Patrem suum (πατέρα ἴδιον) dicebat Deum" i "faciens se ipsum Deum". Noti's, demés, que quan el Messias reprèn la incredulitat judaica, diu: "M'acuseu de blasfèmia perquè he dit *Filius Dei sum,* i no obstant no havia pronunciat aquestes paraules, sinó *Ego et Pater unum sumus*", i els seus contraris no l'acusen per haver dit que era Fill

de Déu, sinó perquè es feia Déu. D'on es dedueix que Jesucrist considera equivalents aquestes tres proposicions: "Ego et Pater unum sumus", "Ego Filius Dei sum", "Ego sum Deus"; a les quals s'afegeix la quarta que hem exposat més amunt: "Pater in me est, et ego in Patre".

El Card. Franzelin adverteix que les paraules *unum sumus* poden considerar-se com ço que és definit, respecte a la seva definició continguda en l'exordi de l'Evangeli de Sant Joan: "In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum"; i per tant si algun dubte pogués quedar del valor d'aquell, s'esvairia del tot amb l'aclaració d'aquesta. Concretant-nos aquí a la prova de la consubstancialitat o de la unitat de naturalesa, no insistirem a demostrar que *in principio* significa principi *absolut* en ordre de duració i de permanència, i no començament de temps, i que per consegüent s'indica l'eternitat del Verb, el qual existia *apud Deum*. Amb aquesta expressió es palesa la distinció real entre el Verb i aquell *apud quem erat;* car el nom *Deus* té aquí la significació de naturalesa divina subsistent, la subsistència de la qual s'ha de determinar per la distinció amb el Verb que en ella existia, i per tant es refereix al Pare; així com el mateix nom aplicat al Verb significa la mateixa naturalesa una en nombre, però referint-se a una hipòstasi diferent d'ella, segons la manera d'anunciar pròpia del predicat, expressa el que li és essencial, τὸ τι ἦν εἶναι.

El *Verbum erat apud Deum* té el mateix valor que "Unigenitus Filius est *in sinu Patris*", i "Ego in Patre et Pater in me est" i "claritatem habui, priusquam mundus esset, apud te". És el Fill unigènit qui està en el si del Pare, és el Verb qui en el temps es féu home, el qui en tot l'Evangeli es declara Fill de Déu, del qual es distingeix realment. Per tant, quan es diu que el Verb existia *apud Deum* πρὸς τὸν Θεόν, no pot significar-se cap atribut absolut, per exemple la saviesa, la justícia, puix els atributs no es distingeixen realment de la persona a la qual pertanyen. Demés no és verb transitori sinó permanent com a substancial, car és Déu, i, si és Déu, és persona distinta d'aquella en la qual existeix i que així mateix és Déu; i per tant són dues persones distintes. Cal advertir aquí, que encara que no es diu "Verbum erat Deus" sinó "Deus erat Verbum", *Verbum* és el subjecte i *Deus* el predicat; la qual cosa es palesa perquè en grec Θεὸς no va precedit d'article Θεὸς ἦν ὁ Λόγος, i perquè la intenció de Sant Joan era sens dubte declarar el qui era el Verb. La transposició de termes, com nota un comentarista, l'observem en els versets 1, 4, 5, 7, 10, 11, en què un verset comença amb el mateix terme amb què ha acabat l'anterior; però demés, en el que estem exposant sembla haver-hi una raó especial, i és, que per la conjunció de "erat apud Deum et Deus erat", se signifiqui que el Pare i el Verb són un mateix Déu, i així s'exclogui tot pretext per a dir que la paraula *Deus* no té el mateix sentit en un cas que en l'altre. En aquest text, doncs, es declara la unitat del Pare i del Fill en quant són Déu, i per consegüent, un sol Déu. Aquesta identitat no s'oposa a la distinció real que entre ells existeix sota un altre aspecte.

i és el que se significa pels mateixos noms de Pare i Fill o Verb, denominacions que no són absolutes sinó mútuament relatives.

Aquesta doctrina de la unitat de naturalesa i de la distinció de persones és la veritat de fe admesa sempre en l'Església catòlica, per bé que hi hagué en un temps alguna discrepància respecte al valor de les paraules que l'expressaven, la qual es va esvair en el sínode d'Alexandria. Els Pares Orientals admetien tres *hipòstasis* i una naturalesa οὐσίαν i no volien dir tres *persones* πρόσωπα, sense una aclaració, per evitar la sospita de sabellianisme. Pel contrari, els Occidentals deien que en Déu hi havia una hipòstasi (entenent per tal la naturalesa) i tres persones, i no admetien tres hipòstasis per temor de confondre's amb els arrians, qui amb la pluralitat d'hipòstasis multiplicaven la naturalesa. És, doncs, cosa palesa que la falta de conformitat era deguda al diferent sentit que es donava a les paraules, i, com diu Sant Gregori Naziancè, semblava que existia disparitat en la doctrina de fe i no era altra cosa que un altercat de paraules.

El dogma de la divinitat de Jesucrist definit pel Concili Nicè era equidistant dels dos errors: sabellianisme i judaisme per una part, i arrianisme i gentilisme per l'altra. Concorda amb els sabellians i jueus en reconèixer una sola naturalesa divina i amb els arrians en l'admissió de la diversitat de persones; però condemna en els primers la negació de persones realment distintes, i en els segons, no solament l'afirmació de diverses naturaleses, sinó la multiplicació de naturalesa, de la qual es dedueix la unitat solament específica: "Inter duas opiniones interiecta veritas procedit... maneat ex iudaica persuasione unitas naturae, ex gentili autem errore sola distinctio secundum hypostases, sicque utriusque impia opinio sanetur (11). "Unus Deus est Sancta Trinitas, Pater et Filius et Spiritus Sanctus; una est enim Patris et Filii et Spiritus Sancti natura, sed non una persona. Verum est enim quod Sabelliani unam naturam Patris et Filii et Spiritus Sancti credunt; sed falsum est quod tres personas esse non credunt. Verum est etiam, quod Ariani tres personas Patris et Filii et Spiritus Sancti dicunt; sed falsum est quod istarum trium personarum tres naturas persuadere contendunt (12).

El dogma després del Concili

Si bé el Concili de Nicea no acabà immediatament amb l'heretgia arriana, li causà una ferida mortal, que després d'algunes alternatives de reviscolament i de decaïment, havia de produir-li la mort; la qual no pogueren evitar ni la protecció dels emperadors, ni les transaccions dels semi-arrians, ni el caràcter filosòfic que havien donat els seus defensors a la controvèrsia. Els doctors ortodoxos atacaren i venceren l'error en les seves pròpies trinxeres; i la victòria brillant que obtin-

(11) Greg. Nyss. *Or. catech.* c. 3.
(12) Fulgent. *Lib. ad Donatum, c. II.*

gueren els Pares del Concili en el terreny de l'Escriptura i de la Tradició, s'estengué al camp filosòfico-teològic.

Com que el present article no té caràcter històric, no seguiré totes les vicissituds per les quals passà la doctrina d'Arrius, sinó que em limitaré a fer ressaltar el desenrotllament de la fórmula dogmàtica de l'Església Catòlica, no per evolució substancial, sinó per la més exacta determinació de les paraules que l'expressen i per l'aclaració de les idees deguda als treballs dels teòlegs ortodoxos, entre els quals brillaren com dos campions, a l'Orient Sant Atanasi i a l'Occident Sant Hilari, i es distingiren especialment els doctors capadocians, Basili, els dos Gregoris Naziancè i Nicè, Eusebi de Samosata i Apol·linar de Laodícia; i a l'autoritat del Sínode d'Alexandria i del Concili ecumènic de Constantinoble. A la Capadòcia, que havia estat la ciutadella de l'heretgia, es formà la coalició antiarriana de la qual fou l'ànima Sant Basili. No era solament un partit de combat, sinó una escola teològica d'una fisonomia ben caracterizada. Aquells doctors, diu un autor, formats en les escoles filosòfiques d'Atenes, esperits selectes, admiradors intel·ligents d'Orígenes, procuraren agermanar el dogma amb la raó, no per provar naturalment els dogmes que encloïen un misteri, sinó per expressar-los amb fórmules racionals. Llur gran interès consistia a conciliar les fórmules dels orientals i dels occidentals, divergents per la diferent significació que uns i altres donaven a les paraules; per assolir-ho, Basili i els seus adeptes conservaren l'expressió origenista τρεῖς ὑποστάσεις, però hi afegiren μία οὐσία per tal de juntar les tres hipòstasis en unitat de naturalesa, fusionant així les fórmules de significació equivalent, *tres personae unius substantiae* (llatina) i μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις (grega). Per altra part la doctrina clara i precisa que sostenen de les perfeccions absolutes i relatives de Déu, distingint les persones amb el nom relatiu d'origen, això és de paternitat, filiació i processió, sense distinció de substància, els posa a cobert de tota inculpació de semi-arrianisme; i si, a exemple de Sant Atanasi i de Sant Hilari, no foren radicals en no tolerar certes locucions que en si podien ésser dubtoses, era a condició d'afegir-hi un additament que les fes completament innòcues.

Aquest moviment de restauració de la fe nicena, degut a l'actuació dels doctors capadocians, donà fruit abundós. En 378 en un Sínode d'Antioquia, la major part dels bisbes semi-arrians subscriviren explícitament l'ὁμοούσιος i l'any següent, cent cinquanta bisbes orientals reunits per Melecius a Antioquia subscriviren tots els documents enviats pel papa Damas, i firmaren una lletra sinodal adherint-se completament a la doctrina ortodoxa. Per fi, en 381 el Concili de Constantinoble, segon ecumènic, confirmava solemnement la doctrina de Nicea, en el seu primer cànon dogmàtic. "La professió de fe dels tres cents divuit Pares reunits a Nicea de Bitínia, no ha d'ésser pas abrogada; ans bé ha de conservar tota la seva força; i tota heretgia ha d'ésser anatematitzada, principalment la dels eunomians o anomeus, la dels arrians o eudoxians, la dels semi-arrians o pneumatistes,

la dels sabellians, la dels marcellians, la dels fotinians i la dels apollinaristes". Quant al Símbol dit constantinopolità, coincideix substancialment amb el nicè i solament se'n diferencia en certs detalls de redacció.

L'obra d'adoctrinament realitzada per l'Església Catòlica, en la qual brillaren per llur formidable potència intellectual, igualment els Sants Pares orientals que els occidentals, puix al costat dels Atanasi, els Gregori, els Basili, els Ciril, es poden posar els Ambròs, els Agustí, els Jeroni, els Hilari, triomfà definitivament de l'heretgia arriana. Em refereixo, com es pot suposar, a l'arrianisme formalment considerat, com a tal heretgia, no a la simple negació de la divinitat de Jesucrist.

Els Sants Pares i Doctors de l'Església, en el temps que aquesta es trobà en possessió pacífica del dogma de la divinitat de Jesucrist, es dedicaren a estudiar les qüestions relatives a la unió de les dues naturaleses en unitat de persona, la divinitat de la qual provaven amb arguments incontestables, formant la Cristologia, això és, el tractat del Verb encarnat. De les proves de la divinitat de Crist, adduïdes pels teòlegs, principalment pels escolàstics, n'exposaré algunes per a palesar l'estat del dogma després de la definició nicena.

A més dels innombrables textos evangèlics, principalment el començament de l'Evangeli de Sant Joan, els teòlegs treuen les proves de les epístoles de l'Apòstol. El pròleg de l'epístola als Gàlates comença amb aquestes paraules: "Paulus Apostolus non ab hominibus neque per hominem, sed per Jesum Christum et Deum Patrem".

En aquest text parla de Jesucrist com oposat als homes, de manera que per la mateixa raó s'atribueix a ell que a Déu Pare la missió que té l'Apòstol. Els llatins feien ressaltar amb preferència aquesta oposició, tal volta fonamentant-se en ço que diu Orígenes: "Manifeste datur intelligi quia non erat (merus) homo Christus Jesus, sed erat divina natura. Non enim si homo (tantum) esset, dixisset Paulus Apostolus, *non ab hominibus neque per hominem;* si enim homo (tantum) esset Jesus et per ipsum assumptus est in apostolatum Paulus, utique per hominem factus est Apostolus... Sed manifeste separat ab humana natura Jesum per haec verba; neque enim sufficit ei dixisse, *neque per hominem,* sed adiecit dicens: *sed per Jesum Christum;* quem utique quia sciebat excellentioris esse naturae, propterea se dixit non assumptum esse per hominem". Mes els grecs, iniciada l'heretgia arriana, la qual, fonamentant-se en el text de Sant Pau (13): "Unus est Deus, Pater, ex quo omnia et nos in illum, et unus Dominus Jesus Christus per quem omnia et nos per ipsum", deien que el Fill era inferior al Pare, perquè, de la mateixa manera que s'afirma que *totes les coses* procedeixen de l'acció creativa del Pare, s'afirma també del Fill, i que la partícula *per,* διά, s'atribueix al Fill com a causa instrumental de la Creació: sostenien que en

(13) I. Cor. VIII, 6.

el text *ad Galatas* la preposició διά s'aplicava igualment al Pare i al Fill, amb la particularitat que a aquest li assenyala el lloc preferent. Així diu Sant Crisòstom: "Si, sola Patris mentione facta, dixisset *per quem*, fortassis commento reperto dixissent (haeretici) hanc particulam Patri congruere, quia Filii opera ad eum referantur; at nunc Filii et Patris simul faciens mentionem et utrique nomini particulam διά praefigens, commento isti locum non relinquit. Neque enim id facit ut ea quae Filii sunt propria ad Patrem referat, sed ut haec particula nullum naturae discrimen innui ostendat. Quid porro hic dicturi sunt isti, qui ex baptismo aliquem gradum inferiorem commenti sunt quia baptizemur in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti? Nam si ideo inferior est Filius quia post Patrem nominatur, quid dicturi sunt qum in hoc loco Apostolum a Christo exorsus ad Patrem veniat?"

No és menys conegut el text *ad Romanos* IX, 5. "*et ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in secula*": καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

És concloent la prova treta d'aquestes paraules contra els arrians, qui afirmaven que Crist és menor que el Pare i creat del no-res; car, segons Sant Pau, Crist és Déu per damunt de totes les coses, i és beneït pels segles dels segles, la qual cosa és exclusiva de la Divinitat. Contra aquesta evidència res no pot la solució que hi donen molts acatòlics des d'Erasme, i consisteix a canviar arbitràriament la puntuació contra les exigències de la gramàtica, introduint una doxologia, la raó de la qual no es comprèn, puix no és altra, segons ells, que donar gràcies a Déu per tants beneficis concedits al poble d'Israel. Per a demostrar aquesta afirmació tan mancada de fonament, posen el punt, o bé després de les paraules *super omnia* ἐπὶ πάντων, o bé de l'expressió *secundum carnem* τὸ κατὰ σάρκα. La raó que al·leguen que Sant Pau enlloc no anomena a Crist Déu, i molt menys Déu sobre totes les coses, es desfà tenint en compte que en altres textos de les lletres del mateix Apòstol se l'anomena Déu, com en la lletra *Ad Ephesios* V, 5, i gran Déu com en *Ad Titum* II, 13. Ni és estrany que en el lloc que exposem l'anomeni ὁ ἐπὶ πάντων Θεὸς; puix, conforme a la doctrina de Sant Pau *en Crist* totes les coses (τὰ πάντα) són creades, en el cel i en la terra, les visibles i les invisibles, totes *per ipsum et in ipsum*, essent ell abans d'elles, i "en Crist resideix la plenitud de la divinitat corporalment". Demés, la doxologia es troba afegida al nom de Crist més avall (XVI, 27), i en les lletres: 2 *Ad Tim*. IV, 18, i *Ad Hebr*. IX, 21. En contra de la nova interpretació es pot adduir el consentiment unànime dels Sans Pares (14), la qual opinió ha estat seguida sempre per l'Església. Si alguns Sants Pares apliquen ὁ ἐπὶ πάντων Θεὸς solament a Déu Pare, és en sentit *relatiu ad intra*, això és, per a significar el

(14) Franzelin cita quaranta sis Pares i escriptors eclesiàstics dels primers segles del Cristianisme, i afegeix que no creu que entre els mateixos heretges antics n'hi hagi un sol que negui la relació d'aquest incís a Crist.

principi que no té principi i ho és de totes les processions internes; mes aquí significa un atribut absolut que comprèn l'excellència divina sobre totes les coses, la qual no és privativa d'una persona determinada, sinó que és comú a les tres. En altres llocs de la Sagrada Escriptura, en els quals solament el Pare és anomenat Déu, s'exclouen els déus falsos, mes no les altres persones divines; i així en cap d'ells no es diu *Solus Pater est Deus,* o bé una expressió equivalent, sinó que s'afirma la divinitat del Pare, i no s'afirma (encara que tampoc no s'exclou) la divinitat del Fill i de l'Esperit Sant; puix no sempre que es fa menció de les divines persones s'ha de fer constar explícitament que són Déu. En el text de Sant Joan XVII, 3, "Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Jesum Christum", la paraula *solum* no es refereix al pronom *te,* això és, al Pare, sinó al *verum Deum,* i el sentit és, *ut cognoscant te* (Patrem) qui es ille Deus solus verus; ço que es palesa més en el text grec, on es posa l'article immediatament abans de *solum* σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν.

En la carta *Ad Col.* II, 9, diu l'Apòstol: "*Quia in ipso* (in Christo) *inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*". Com nota Knabenbauer, *divinitas* θειότης en aquest lloc s'ha de traduir per *deitas,* θεότης, que es distingeixen el mateix que diví i Déu, atributs i naturalesa; i Crist no sols posseeix els atributs divins, sinó la naturalesa divina. No pot donar-se major perfecció, cosa més excelsa que tot el conjunt, tota la plenitud de la deïtat, πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, per inhabitació, això és, en forma permanent, sense mudança, i *corporalment* σωματικῶς, que equival a totalment, com en un conjunt o síntesi, prenent aquesta paraula en el sentit figurat que té en els lèxics grecs, usat per Aristòtil i Llucià.

El qui tingui algun coneixement de les lletres de Sant Pau, no trobarà a mancar més textos que provin la divinitat de Jesucrist, car tota la teologia paulina no solament pressuposa aquest dogma, sinó que n'és l'exposició i aplicació explícites: així com llegint els Evangelis, sobretot el de Sant Joan, es troba a cada pas la prova manifesta de la mateixa veritat.

Mes per a sintetitzar aquesta doctrina i presentar-la amb tota la seva força demostrativa, cal indicar ço que en podríem dir els principis fonamentals de la seva demostrabilitat, i són: que Jesucrist és anomenat Fill de Déu, no adoptiu, sinó natural; que té la mateixa naturalesa del Pare i que les obres d'ambdós són idèntiques; els altres en són una deducció.

Quant a la denominació de Fill de Déu, en sentit propi, es pot provar per innombrables textos, dels quals n'escollirem alguns: "et Filius Altissimi vocabitur" (Luc. I, 39). La qualitat d'aquesta filiació és palesa per les paraules següents: "que Déu li donarà la seu del seu pare David, i que regnarà en la casa de Jacob eternament", i que són el compliment de ço que era profetitzat per Ezequiel del Messias, que havia de seure en el soli de David en un regnat etern. I, si el rei d'Israel havia d'ésser fill de Déu "ego ero ei in patrem, et ipse erit

mihi in filium", forçosament el Messias havia de tenir una filiació molt superior; i, tenint en compte que en Is. IX, 6, ja s'indica la naturalesa divina d'aquest fill (15), es pot afirmar que aquí es declara la naturalesa divina de Crist i el seu origen del Pare.

"Hic est filius meus dilectus in quo mihi bene complacui" (Math. III, 17). Aquest text sembla correspondre al d'Isaïas XLII, 1, "Ecce servus meus, suscipiam eum: electus meus, complacuit sibi in illo anima mea". Es diu amb èmfasi, ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός. En la versió dels LXX, la paraula que en hebreu significa *únic, unigènit,* es tradueix per ἀγαπητός; per això alguns intèrprets diuen que en el lloc esmentat de Sant Mateu, se significa el fill únic, unigènit, qui, com a tal, és especialment estimat, i com a fill únic del Pare li és consubstancial i vertader Déu i en el qual el Pare únicament s'hi complau (16).

"Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare". Després de dir Jesucrist "Omnia mihi tradita sunt a Patre meo" afegeix que és tal la seva perfecció que solament pot ésser adequada per la intel·ligència del Pare; i recíprocament, així com solament per Déu pot ésser comprès, Déu no pot ésser perfectament conegut sinó pel Fill, el qual, en la deguda mida i proporció, pot comunicar aquest coneixement als homes, car en això consisteix la vida eterna: "haec est vita aeterna ut cognoscant te verum Deum et quem misisti Jesum Christum" (Jn. XVII, 3). Aquesta mútua relació cognoscitiva prova la igualtat entre el Pare i el Fill, i que és idèntica la naturalesa o substància d'ambdós (17).

En aquestes paraules Jesucrist es proposa a si mateix i al Pare com enllaçats per una relació tan íntima, que cada un d'ells és recíprocament subjecte i objecte exclusiu de la intel·ligència de l'altre: sols el *Pare* pot conèixer el Fill i sols per aquest pot ésser aquell conegut. Aquesta paritat de condició no pot explicar-se si el Pare i el Fill no són pefectament iguals en l'excel·lència de l'ésser i en la capacitat de la intel·ligència. Perquè és clar que el coneixement de què es tracta en ambdós membres, com a expressat amb idèntiques paraules, ha d'ésser de la mateixa espècie. Ara bé; quin és el coneixement que el Pare té del Fill? És evident que no es tracta d'un coneixement qualsevol, sinó perfecte, com-

(15) Parvulus enim natus est nobis, et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum eius: et vocabitur nomen eius admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis.

(16) "In quocumque enim relucet bonum alicuius, in illo aliquid complacet sibimet, sicut artifex sibi complacet in pulchro artificio suo; bonitas divina est in qualibet creatura particulari, sed nunquam tota perfecta nisi in Filio et Spiritu Sancto, et ideo totus non complacet sibi nisi in Filio qui tantum habet de bonitate quantum Pater" (S. Thom.).

(17) "Qui videt Filium Patris referentem imaginem, ipsum videt Patrem, quia ipse coram Patre est tanquam prototypon vicissimque in forma propria archetypon repraesentat; atque haec dignis Dei modis intelligenda sunt. Quia vero dixerat: omnia mihi tradita sunt, ne fortasse aliena natura et Patre minor esse videretur, supradicta verba addidit, ut tam suam quam Patris ineffabilem incomprehensibilemque naturam ostenderet; sola eum Trinitatis divina natura semet perfecte cognoscit" (S. Cyrillus).

prensiu, que esgota completament la cognoscibilitat del seu objecte; per tant, idèntic ha d'ésser el coneixement que el Fill té del Pare. Podrà, doncs, el Fill conèixer el Pare d'una manera tan perfecta si no és Déu com Ell? I no es digui que el coneixement del Fill no és d'aquesta naturalesa, puix que es diu que pot comunicar-lo als homes; car això s'ha d'entendre en la mida que aquests són capaços de percebre'l, i no a la manera que solament és connatural a les divines persones.

"Hic est Filius Dei" (Jn. I, 34). El testimoni que amb aquestes paraules dóna el Baptista de Crist, per bé que no sigui tal volta una declaració formal i explícita de la seva naturalesa, comprenia la filiació divina en la ment del Precursor, i en aquest sentit podia ésser entesa, si es consideren els altres testimonis de Joan: Crist és l'Anyell de Déu, que té poder d'esborrar els pecats; bateja amb la virtut de l'Esperit Sant, i, per tant, pot comunicar els seus dons; "qui ante me factus est, quia prior me erat", "Vox clamantis in deserto; parate viam Domini" (Jahve).

Jesús és anomenat Fill de Déu *propi i vertader*: "Qui (Deus) proprio filio suo non pepercit" (Rom. VIII, 32). "Ut simus in *vero Filio* eius (Deo)" (1. Jn. V, 20). Caifàs es referia a la filiació natural quan va preguntar a Jesucrist: "Adiuro te per Deum vivum, ut dicas nobis si tu es Christus Filius Dei", puix, tractant-se de l'adoptiva no tenia cap pretext per a condemnar-lo per blasfem; i Jesucrist va contestar afirmativament, segons el sentit de l'expressió "tu dixisti". També Sant Pere confessà que Crist era Fill vertader i natural de Déu, quan digué: "Tu es Christus Filius Dei vivi", declarant d'aquesta manera que era superior al Baptista, a Elias i als altres profetes, això és, als més escollits fills adoptius de Déu. Demés, aquesta confessió fou aprovada i confirmada pel mateix Jesucrist, car per la seva pròpia potestat prometé a l'apòstol l'absoluta facultat de lligar i deslligar en l'ordre moral, la qual cosa és pròpia de Déu.

Mes els teòlegs no s'han contentat de citar els textos escripturístics en els quals es parla del Fill de Déu, sinó que han procurat il·lustrar pel testimoni de la mateixa revelació la naturalesa d'aquesta filiació, donant-nos-en un concepte analògic. El vertader Fill de Déu ha de procedir per vertadera generació, la qual és *per intel·lecció;* i així tant la Sagrada Escriptura, com els Sants Pares, en voler determinar el caràcter personal del Fill de Déu diuen que és *Verbum Patris*, ὁ Λόγος. Per tant, si *Verb* és el nom propi del Fill pel qual formalment es distingeix la seva personalitat, s'ha d'entendre en sentit *propi,* de tal manera que convingui perfectíssimament al Fill de Déu, i sols per analogia als enteniments creats; per bé que en l'ordre lògic el procés sigui invers, puix primerament es diu del verb creat, i d'aquest es trasllada al Diví.

El Pare, doncs, sota la raó formal d'intel·ligència, *coneixent* engendra el Verb; això és: la intel·lecció paterna, per la seva necessitat intrínseca, produeix el Verb com el seu terme immanent. La intel·lecció, formalment considerada com

a productiva del Verb, i per consegüent amb relació al Verb, constitueix el Pare, és el mateix Pare, i és *la intellecció nocional,* per la qual el Pare ens *és conegut* com a persona distinta: i *l'acte nocional* és *intelligere ad intra,* i és productiu del Verb.

Per la raó natural sabem que l'enteniment diví no és una facultat afegida a l'essència, sinó que és la mateixa essència; la qual no està mai *in potentia,* sinó que per la seva naturalesa és *actus purus,* això és, l'actuació substancial de la intelligència infinita, i té per objecte adequat Déu o sigui la seva mateixa essència amb la qual la intellecció s'identifica; i és un sol acte substancial comprensiu de la veritat infinita. Mes per la revelació coneixem que aquest infinit Intellecte, coneixent-se a si mateix, produeix el seu Verb, que és la seva *intellectual expressió,* o, com deien els antics, *intenció* (18). Aquesta expressió intellectual, que en nosaltres és també certa semblança i es diu *esse intentionale* de la cosa coneguda, és en Déu infinitament perfecta, car Déu es comprèn a si mateix segons la seva infinita intelligibilitat; i, amb la seva intellecció, no sols produeix la seva imatge intencional, sinó que coneixent-se segons tota la seva infinita intelligibilitat, i, per tant, segons l'*Ésser* infinit, produeix el seu Verb immanent substancial.

La dificultat de comprendre aquesta generació del Verb, sense la multiplicació de la naturalesa divina, la qual cosa sembla ésser contrària al concepte de vertadera generació, l'expliquen els teòlegs per la distinció de ço que és *absolut* i ço que és *relatiu.* Ço que és *absolut* es pot dir de Déu en dos sentits: primer quant és l'*ésser absolut,* lliure de tota limitació, *ens simpliciter,* com a infinit i independent, en oposició a l'ésser participat i creat o creable: en segon lloc, *absolut* és ço que no es refereix a cap terme, i per tant és oposat a ço que és *relatiu* (19). Conforme a aquesta distinció, en Déu una mateixa cosa conté la raó formal de ço que és *absolut* (en oposició al relatiu), car sota la raó formal d'essència ni engendra ni és engendrada, ni procedeix, i això no es distingeix, ni té relació *real* "ad intra"; i ensems té la raó formal de ço que és *relatiu,* i en aquest sentit és el Pare que engendra i el Fill que és engendrat (i l'Esperit Sant que procedeix). Per consegüent, com a absolut, és *un, una essència, un Déu;* com a relatiu, és *tres persones;* de manera que no és una cosa l'essència i una altra la relació, però sí que és diferent la raó formal d'ambdues coses, i aquesta distinció té un fonament real, encara que la relació solament ho sigui de raó (20).

(18) "Dico autem intentionem intellectam id, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, quae quidem *in nobis* neque est ipsa res, quae intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant, unde et ipsa intentio *verbum interius* nominatur, quod est exteriori verbo significatum". S. Th. *Cont. Gent.,* IV, c. II.

(19) "Relativum autem in divinis non excludit *absolutum quod est ab alio non dependens;* sed excludit *absolutum quod ad aliud non refertur*". S. Th. Po:. q. 9 a. 4 ad 10.

(20) "Alia est ratio substantiae et relationis, et utrique (rationi nostrae subiectivae seu conceptui) *respondet aliquid* (ratio obiectiva) *in re quae Deus est, non tamen aliqua res diver-*

La vertadera filiació divina del Verb per pròpia generació, no es pot explicar sense la consubstancialitat del Pare i del Fill, que fou el punt fonamental del dogma nicè. La substància divina, *coneixent-se a si mateixa amb intellecció expressiva del Verb,* no es multiplica, sinó que coneixent comunica i irradia (segons l'expressió de Sant Basili) la substància numèricament idèntica, *ut intellectum.* Per tant, la intellecció substancial, en quant produeix el Verb substancial, i aquest immanentment produït, són una essència, car el que es coneix segons tot el seu *Ésser* infinit, no sols produeix el Verb intencionalment, sinó comunicant substancialment tot el seu *Ésser.*

Aquesta consubstancialitat la posen de relleu els teòlegs amb textos de la Sagrada Escriptura. A més del text "Ego et Pater unum sumus", que hem exposat més amunt, poden citar-se "Omnia quaecumque habet Pater mea sunt" (Jn. XVI, 15), "Et mea omnia tua sunt, et tua mea sunt" (Id. XVII, 10), "Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit Filio habere vitam in semetipso" (Id. V, 26). Tot el que té el Pare, té el Fill i recíprocament; ambdós, doncs, són iguals. "Això ho pot dir el Fill perquè és igual al Pare" (Euth.). *Tenir* en Déu és *ésser;* per consegüent si ço que *té* el Pare ho *té* el Fill, ambdós tenen el mateix *ésser.* Això mateix s'ha d'aplicar a la *vida* que el Fill *té* de la mateixa manera que el Pare. Demés aquesta és la vida que el mateix Sant Joan I, 4, diu que estava en el Verb "in ipso vita erat", vida divina, puix que el Verb era Déu *ab aeterno,* essent persona distinta del Pare, *apud Patrem.*

La demostració de la divinitat del Fill per la identitat de les seves obres amb les del Pare, es conté en Jn. V, 17: "Pater meus usque modo operatur et ego operor", i v. 19: "Non potest Filius a se facere quidquam nisi quod viderit Patrem facientem; quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit". Per les primeres paraules refusa l'acusació d'inobservància del dissabte, no, com en altre lloc, per raó de pietat o adduint l'exemple de David o dels sacerdots en el temple, sinó per raó de la seva divinitat. "Si igitur nemo Patrem reprehendit, neque me quisquam accusare praesumat" (Theod. M.). Així ho entengueren els jueus, millor que els arrians, i per això el volien occir, perquè "non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum, ἴδιον proprium, dicebat Deum, aequalem se faciens Deo".

En el v. 19 ho declara més palesament, afirmant que és el Fill que té la mateixa naturalesa que el Pare, i, per tant, iguals amb ell el poder, la voluntat

sa, sed una et eadem... Licet relatio non addat supra essentiam aliquam rem, sed solum rationem (i. e. res eadem reversa est sub alia ratione essentia, et sub alia ratione relatio, et proinde sub duplice ratione concipitur cum fundamento in re), tamen *relatio est aliqua res,* sicut etiam bonitas est aliqua res in Deo, *licet non differat ab essentia nisi ratione,* et similiter est a sapientia. Et ideo sicut ea quae pertinent ad bonitatem vel sapientiam, realiter Deo conveniunt, ut intelligere et alia huiusmodi; ita etiam *id, quod est proprium realis relationis,* i. e. opponi et distingui (i. e. ut relativi referantur realiter, ad se invicem, et hoc ipso sub formali ratione relativorum sint inter se distincti) *realiter in divinis invenitur.* S. Th. Pot. 9. 8. a. 2. ad 2. 3 et 1. q. 28, a. 2.

i l'operació. El *no poder* fer res que no ho vegi fer al Pare, no argüeix impotència, sinó suma perfecció, puix indica que no pot fer res que sigui contrari a Déu, i això és perquè té naturalesa idèntica amb el Pare, el qual li comunica per generació ço que se significa per l'expressió: "nisi quod *viderit* Patrem facientem" (21). I no sols no fa cosa que no la faci el Pare, sinó que ço que aquest fa, també ho fa el Fill, "que pugui obrar totes les coses que obra el Pare i de la mateixa manera", prova la identitat d'essència d'ambdós, τῆς οὐσίας ἑαυτῶν μαρτυρεῖ ταυτότητα; car aquells que tenen distinta manera d'ésser, no poden tenir en totes les coses la mateixa manera d'obrar ὁ τῆς ἐνεργείας τρόπος οὐχ ὁ αὐτός (Cyr. sim. Chr.).

Aquesta posició ferma i indestructible, fonamentada en el testimoni palès de la Sagrada Escriptura, ha estat sostinguda sempre pels Sants Pares i teòlegs fins als nostres dies, els quals han desenrotllat el dogma de la divinitat de Crist, aclarint els conceptes, llimant els arguments i desfent les objeccions dels heretges.

Després de la desfeta de l'arrianisme, la negació de la divinitat del Fill de Déu tornà a sorgir en temps de la Reforma, si bé de manera diferent de la dels arrians, puix cap secta protestant no es presentà com a específicament arriana, per més que neguessin la Trinitat o la divinitat de Jesucrist. Totes les sectes antitrinitàries convenien a negar la Trinitat cristiana, i en això estaven d'acord amb els arrians, car les tres persones que aquests admetien, essent desiguals i de diversa naturalesa, no constituïen vertadera Trinitat; però es diferenciaren d'ells, en no reconèixer ni tan sols la realitat de persones, sinó que els noms Pare, Fill i Esperit Sant eren únicament denominacions d'una mateixa substància, o una cosa equivalent, com en la teoria de Miquel Servet. De totes maneres, per a uns i altres no hi ha més que un Déu suprem, no sols per raó de la naturalesa sinó també de la personalitat, que amb precisió de tota altra persona posseeix la divinitat essencial; i Crist no és altra cosa que un *home superior*.

Quant al racionalisme modern, nascut del lliure examen i del desenrotllament del criticisme, vol controlar a la llum de la raó natural el dogma tradicional que ens presenta l'Església; al qual oposen la incompatibilitat de l'asseïtat amb la generació del Fill (o amb la processió de l'Esperit Sant) i altres objeccions d'igual vàlua. Aquest procediment d'aplicar el lliure examen als dogmes de la Trinitat i de l'Encarnació va donar com a resultat el desplegament del racionalisme i del deisme latent en l'heretgia arriana, i ha produït el pseudo-cristianisme o deisme modern, i el modernisme, els partidaris del qual, volent conservar hipòcritament el dictat de catòlics, són més perillosos que els que obertament neguen la divinitat de Crist. Amb l'arbitrària distinció entre el Crist

(21) Nam quando dicimus: facio quod video aliquem facere, significamus quamdam communicationem faciendi ab eo quem facere videmus; quia igitur Filius facit illud idem quod Pater, sed virtutem faciendi accipit a Patre propterea dicit facere quod videt Patrem facere, et hoc est: non a semetipso facere". (Tol.)

històric i el Crist *dogmàtic* i negant al primer la consciència de la seva divinitat, raó per la qual no admeten l'autenticitat del quart Evangeli, destrueixen la cristologia catòlica. "Tota aquesta teoria (l'ortodoxa), diu Loisy, representa el Crist *dogmàtic*, no l'*històric*; descriure la figura històrica de Jesús no és analitzar les definicions dels Concilis respecte a la consubstancialitat del Pare i del Fill, la unió hipostàtica i la unitat de la persona de Crist en dues naturaleses, la divina i la humana". El mateix autor ha escrit: "Preguntar a un crític, el més creient, si Jesús en el curs de la seva vida terrenal tenia consciència d'ésser el Verb etern consubstancial al Pare, *és proposar-li una qüestió inútil*"; i no perquè la resposta afirmativa s'hagi de donar per descomptada, sinó perquè haurà de contestar "que Jesús no ha donat aquesta ensenyança respecte a la seva persona".

Admesa aquesta doctrina, no fa falta dir d'una faisó explícita que Jesús no era Déu. Ni se salva l'ortodòxia de l'esmentat teòleg modernista amb dir: "Que Jesús hagi viscut i parlat com a home, no se segueix que no hagi estat Déu", car l'antecedent treu tota la força a les proves de la divinitat de Jesucrist. Per altra part clarament indica quina és la seva creença en aquest punt, quan diu: "La presència del Déu personal en un moment determinat de la història humana sota la forma d'home és *un concepte que lliga idees que no tenen una mida comú*".

Aquesta darrera temptativa del modernisme contra la divinitat de Jesucrist no ha tingut més èxit que les anteriors, i, amb la condemnació pontifícia ha continuat brillant la fe de Nicea, iuna vegada més s'ha confirmat que "qui ceciderit super lapidem istum confringetur: super quem vero ceciderit conteret eum" (22).

(22) Matth. XXI, 44.

LES FÓRMULES DOGMÀTIQUES A NICEA,

PEL P. JOSEP M. DALMAU, S. J., PREFECTE D'ESTUDIS EN EL COL·LEGI MÀXIM DE SANT IGNASI, DE SARRIÀ - BARCELONA

La consciència cristiana ha considerat sempre com un fet de cabdal transcendència en la història dels dogmes més fonamentals del cristianisme la celebració del Concili de Nicea. La raó és que en l'explícita i definitiva condemnació de l'arrianisme vindicava la vertadera divinitat del Verb de Déu, i per tant afermava amb més claredat la doctrina tradicional sobre el misteri de la Santíssima Trinitat, *substantia Novi Testamenti,* que és com la substància, és a dir. per una part el *substratum* necessari i per altra el contingut essencial de la revelació del Nou Testament, tota ella manifestació de Déu Pare, del Fill Jesucrist Redemptor i de l'Esperit santificador, ànima vivificadora de l'obra individual i social que vingué a portar a terme el Messies promès.

I com que tals misteris, no gens accessibles a la raó humana, havia hom d'expressar-los amb paraules i conceptes, qui semblaven recipients que es trencaven per la magnitud del contingut en ells dipositat, és per això que hom donava una importància excepcional a la troballa de fórmules dogmàtiques noves, qui per la precisió i claredat llur fossin com *téssera* de l'ortodòxia i posessin terme als subterfugis i malicioses subtilitats de l'heretgia.

Aitals foren les fórmules definides a Nicea. Prou que ho provaren els fets subsegüents. L'entusiasme de l'ortodòxia en veure definida pels Pastors de l'Església la fe tradicional i en veure rebutjades amb indignació les blasfèmies d'Arrius per aquells venerables confessors de la fe, els quals encara portaven en llur cos les ferides del Senyor Jesús, contrastà ben aviat amb la fredor i indignes tergiversacions dels qui eren veritablement llops qui destruïen el ramat del bon Pastor, començant aquella grandiosa lluita en torn de l'ὁμοούσιον, en què Sant Atanasi, l'heroi de Nicea, com suara l'anomenava Pius XI, es posava enfront de tot el món intel·lectual i polític per tal que no es malmetessin els resultats obtinguts a Nicea. I és ben cert que, sense les ingerències d'una política cega i d'un poder estranger, que tantost mig inconscientment, tantost palesa i cruel, afavorí per una cinquantena d'anys el partit arrià, la doctrina catòlica hauria regnat tranquil·lament en els símbols i en les reunions dels bisbes, com regnava de fet en l'íntim de les consciències cristianes.

Com ho entenien aleshores amics i enemics, així ho ha entès sempre la Teologia i el sentit íntim catòlic, i fins en general el sentit cristià, fora potser d'algunes migrades excepcions.

La crítica heterodoxa d'avui dia ha fet, però, un descobriment sensacional que hom podria concretar en la fórmula: "El Concili de Nicea amb prou feines representa quelcom en la història del dogma, per tal com les característiques de l'obra niceana són la imprecisió i la inutilitat més absoluta". Això explicaria que a l'endemà de Nicea la lluita, per comptes d'apaivagar-se, s'encengué més viva que mai. En son judici, com en altres coses, la interpretació tradicional de les fórmules de Nicea hauria patit de la il·lusió projectista, ço és, hom hauria projectat en l'atmosfera de Nicea un treball d'elaboració molt posterior.

Després de certes vaguetats de menyspreu llençat damunt les fórmules dogmàtiques de Nicea per causa del caràcter metafísic dels termes emprats en elles, i d'un treball de vertadera falsificació de la història postniceana, produïda per la consideració parcial i partidista dels fets i documents, arribant a crear un ambient de desconsideració envers les grans figures patrístiques del segle IV, vingueren a establir gairebé com a definitives tres conclusions, que trasbalsaven completament la idea que hom s'havia fet del caràcter de l'obra dogmàtica de Nicea: "1.ª La noció de la Trinitat estava fora absolutament del cercle d'idees aleshores regnants; hom no mirava més que la dualitat del Pare i del Fill. 2.ª Els termes emprats a Nicea, principalment l'ὁμοούσιος, romangueren en una conscient i vagarosa imprecisió. 3.ª De fet als darrers anys del segle IV, per obra dels Pares capadocians, s'establí el triomf de l'ὁμοιούσιος de les tres hipòstasis (*jungnicaener* o *neoniceans*, en oposició als *altnicaener* o *paleoniceans*)" (1).

No ens endinsarem en aquesta breu nota en tots els problemes que susciten en el camp de la teologia i de la història dels dogmes aitals afirmacions. Per assenyalar l'arbitrarietat llur creiem que farà obra útil un petit examen del mètode amb què es procedeix en establir una d'elles, la segona, que és ensems la de més immediata relació amb l'obra de Nicea. Això serà bastant perquè hom es faci càrrec de la falsedat intrínseca de les conclusions on porten sovint els procediments de la crítica heterodoxa, malgrat que li siguem deutors d'importants aportacions de materials. Precisament gairebé ens ha posat la ploma a les mans la lectura de l'escrit de F. Loofs, *Das Nicaenum* (2), que és en veritat un bon espècimen de ço que ara dèiem.

Dues paraules abans sobre les altres afirmacions.

És cert que hom no trobaria a l'Orient, a l'època del Concili de Nicea, aquella

(1) Cf. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, ed. 4, t. II, tot el capítol 7, 184... Loofs, *Dogmengeschichte*, diferents articles de la *Realencyclopädie*, i el treball que després examinarem, etc. Els autors catòlics han refutat aitals errors, com ara Tixeront, *Histoire des dogmes*, vol. 2, Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, 1, cc. 1, 2, i les obres que en el curs de l'article citem.

(2) En *Festgabe für Karl Müller*, Tübingen, 1922, 68-83.

formulació plàstica que procedí de l'Occident en el *Quicumque*, símbol dit atanasià. És veritat també, reconeguda pels mateixos Pares del segle IV, que la teologia especial de l'Esperit Sant es desenrotllà més tard, quan els pneumatòmacs (macedonians) atacaren més explícitament aquest punt de la fe. Ço que s'explica perquè la polèmica arriana és gairebé exclusivament orientada envers les relacions entre el Pare i el Fill; per tant, era natural que les definicions de Nicea accentuessin únicament aquest punt. Que la Trinitat no entrava en el cercle de les idees niceanes (i de les idees cristianes des del començament de l'Evangeli) pot afirmar-ho solament el qui desconegui la valor de la professió de fe en l'Esperit Sant en tots els símbols, àdhuc el de Nicea. N'és testimoni endemés ben amatent del contrari, el passatge d'efusió mística envers l'eterna, immutable, perfecta Trinitat, bellesa, veritat i plenitud de la Teologia (divinitat) amb què Sant Atanasi encapçala la refutació de l'arrianisme en la seva *Oratio I contra arianos* (3). Tot seguit, però, davalla a estudiar les relacions del Pare i del Fill, perquè, com més tard declarà, el que es diu del Fill envers el Pare, es deu confessar de l'Esperit Sant envers el Pare i el Fill, llevat el caràcter de Filiació i de generació. És, doncs, fet de miòpia crítica produïda tal volta per la dèria evolucionista, la imputació d'atrinitarisme en el cercle niceà.

De l'homousianisme dels Pares capadocians (neoniceans), amagat dessota la confessió verbal de l'ὁμοούσιος, amb què tant de soroll han fet Zahn i Harnack (4), teoria, però, que no és pas tan nova com això, puix que en el segle XVIII la veiem refutada pels Wirceburgenses (5) en Pere Faydit i Plàcid Stürmer, i en el XIX per Franzelin (6) contra de Günther, no és pas necessari de dissertar-ne llargament aquí. L'anglicà J. F. Betune-Baker (7) en donà una entenimentada crítica que hom estranya una mica de no veure esmentada per Harnack en l'edició posterior (quarta) de la seva *Dogmengeschichte*. Els teòlegs catòlics no n'han fet gaire cas, i amb raó (8). És un anacronisme bona mica estrany pensar que els Pares d'aquest període caiguessin en aital mena de triteisme o subordinacionisme, i que la fessin triomfar com doctrina oficial. Per altra part tothom reconeix que als Pares capadocians és degut un gran progrés que acompliren tot combatent cert sabellianisme renaixent, la distinció tècnica en les fórmules dogmàtiques entre l'οὐσία i l'ὑπόστασις amb l'afirmació d'una substància i tres hipòstasis. Que en el símbol dit de Constantinoble, i en general en els Pares capadocians, desaparegués l'ἐκ τῆς οὐσίας del símbol de Nicea, que tan a cor tenia Sant Atanasi, no té la significació semitràgica que li dóna Harnack. En el símbol l'afegidura τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, literàriament poc escaient, fou necessària de moment per rebatre els sofismes arrians, com veurem tot seguit. Sant Atanasi urgia especialment perquè els semiarrians, qui repugnaven a signar l'ὁμοούσιον, amb l'altra fórmula allunyessin la sospita de fer del Verb un ésser creat (9). És per això veritat que per Sant Atanasi en la seva segona època ὁμοιούσιος + ἐκ τῆς οὐσίας = ὁμοούσιος. No ho és, però, que els capadocians, amb l'exclusió de l'ἐκ

(3) N. 17-18, *PG*, 26, 45-50.
(4) Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867, 21, 22; Harnack, l. c., 260...
(5) *De Deo trino*, París, 1852, 357.
(6) *De Deo trino*, Roma, 1895, th. IX.
(7) *The meaning of homoousios in the 'Constantinopolitan' Creed* en *Texts and Studies* d'Armitage Robinson, VII, 1, Cambridge, 1901.
(8) Cf. però, entre altres contundents refutacions, les de Bardenhewer, l. c., 158-160, Tixeront, l. c., vol. 2, 81..., Cavallera, *Saint Athanase*, en *La pensée chrétienne*, París, 1908, 205..., i tot recentment D'Alès, *Le symbole de Nicée*, en *Revue de Philosophie*, 1925, 351, 352, etc.
(9) *De symodis*, 41, *PG*, 26, 705.

τῆς οὐσίας, n'excloguessin el contingut, ço que convertiria llur ὁμοούσιος en ὁμοιούσιος (ὁμοούσιος — ἐκ τῆς οὐσίας = ὁμοιούσιος, si és que això s'ha d'esbrinar en una mena d'operació aritmètica!) (10). Però com que d'aquesta fórmula es prenia ocasió per a fingir l'ὁμοούσιος com denotant una mena de derivació d'una οὐσία en sentit mig materialista, en temps dels capadocians, quan ja l'Orient havia acceptat l'ὁμοούσιος semblà innecessari de mantenir l'ἐκ τῆς οὐσίας en l'explícita confessió de la fe. La idea, però, en ella inclosa, ço és, la generació i no creació del Verb, *genitum, non factum,* qui gosarà dir que desaparegué ni momentàniament de les explícites declaracions de la fe? Això és verament d'una paraula fer-ne un castell en l'aire!

El principi metòdic d'on comença Loofs la investigació en la dissertació susdita és força curiós. Es tracta d'esbrinar quin sentit tenen les definicions de Nicea. No tenim, diu, actes del Concili; dels testimonis i dites dels historiadors únicament poden tenir vàlua els dels qui prengueren part en el Concili mateix. Cap, però, dels que es conserven no ens fan prou servei. Eusebi de Cesarea, en la seva *Vita Constantini,* no es capfica gaire per la part dogmàtica; i la carta dirigida de Nicea estant a la seva Església per a justificar la seva actitud, això mateix la fa sospitosa, i per tant la podem posar a part "ja que no podem comprovar-la". Eustaci d'Antioquia, en el breu fragment que d'ell en conservà Teodoret, amb el seu designi "de trair-nos qualque cosa (!)" i amb la seva irritació polèmica no és pas apropiat a esclarir-nos. Finalment Atanasi, qui demés com a diaca que era no tingué part en les reunions sinodals (11), en el seu llibre *De decretis Nicaenae Synodi* "no ens dóna pas un testimoni històric, sinó solament expressions que responen, 25 anys després del concili, a la seva actual concepció dogmàtica i político-eclesiàstica de les seves decisions" (12). Naturalment d'aitals apreciacions en dedueix l'autor que en començar hom ha de prescindir dels testimonis (i es tracta d'un estudi històric!).

Aleshores per tal de determinar el sentit niceà de l'ὁμοούσιος, la téssera de l'ortodòxia, ens dóna Loofs un atapeït resum de l'ús d'aquest terme per part dels neoplatònics, gnòstics i escriptors cristians en contacte amb ells, trobant-hi tan variades significacions, que li sembla que esclareixen ben poc la qüestió. És per això que li sembla avinent d'examinar el sentit i el cercle d'idees que es concretaren en l'ὁμοούσιος en la qüestió cristològica abans de Nicea, ço és, el sentit en què parlaren d'aquest terme els dos Dionisis, Alexandrí i Romà, i Pau de Samosata, gràcies a les relacions que hom pot trobar-hi amb alguns representants de l'ortodòxia niceana, Marcel d'Ancira i Eustatius de Sebaste. Tan ple és, però, d'obscuritats el camí recorregut, que en arribar a Nicea creu Loofs que solament podria il·luminar la investigació l'esbrinar qui tingué en el concili la iniciativa en proposar les fórmules dogmàtiques aprovades contra de l'arrianisme. Tot ben mirat, sembla que hom ha de girar-se cap al cercle imperial, i establir que la

(10) Bethune-Baker, l. c., 48; Harnack, l. c., 277.
(11) Cf. sobre això l'article del P. Bover en aquest mateix volum.
(12) L. c., 69.

fórmula ὁμοούσιος fou proposada por Osius o Constantí o tots dos alhora. Què fou, però, el que determinà la tria de l'ὁμοούσιος? La tradició occidental? No sembla satisfer-se l'autor amb aquesta idea; i per això després d'una comparació de les diferentes teologies occidentals dels ortodoxos, que li semblen talment prou irreductibles i imprecises, ve a dir que en la *imprecisió,* que ell creu cosa demostrada, de l'ὁμοούσιος hi trobaren una bona sortida, ja fos per "l'amplitud de cor dels sinodals", com l'autor havia establert fa ja 20 anys, ja fos que la política imperial els imposés aital mot, suggerit per Osius, precisament per la seva imprecisió.

La conclusió és doncs que el sentit primitiu del Nicenum és "*intencionadament quelcom susceptible de moltes significacions!*" (13). Amb això és clar que l'obra de Nicea ha d'ésser declarada de ben poca vàlua històrico-dogmàtica, i es comprèn que en realitat no resolgués res, com segons pensen els crítics ho demostraria tota la història posterior.

Res, però, no em sembla més avinent per a fer veure la inutilitat i desviació inicial del mètode emprat per Loofs que la tal conclusió; encara que per la seva part els principis fonamentals susciten en tot llegidor una bona dosi de prevenció, i àdhuc es fa difícil d'evitar un gest de menyspreu envers una crítica que així arracona els testimonis contemporanis. L'efecte, però, que produeix l'examen d'aquesta crítica, en les seves conclusions, en els seus principis, i fins en el recull de materials que aporta (encara que ni és complet, ni són desconeguts en llur major part) és el d'una esclatant confirmació de l'apreciació cristiana sobre la transcendència de l'obra feta a Nicea.

Començant per la conclusió, és tal que té tota la faisó d'una paradoxa... fins ridícula i tot. Que les fórmules niceanes siguin imprecises serà el que hom vulgui; el que menys pot explicar, però, és que entorn d'elles, és a dir de l'ὁμοούσιος, comencés una lluita tan obstinada i llarga. Tota la història subsegüent protesta contra consemblant afirmació. Hom havia buscat una fórmula conscientment imprecisa, que tots podien acceptar sense renunciar a les pròpies opinions... i ningú, fora dels ortodoxos, no l'accepta! Els homeusians podien subscriure-la, per tal com entre les seves moltes accepcions (que hom suposa conegudes pels Pares del concili) la que potser més òbvia es presentava, tant en els cercles dits origenistes com en els contagiats d'influències alexandrines, era la d'una comunitat o participació d'essència quasi específica o àdhuc genèrica, de la qual presenta Loofs mantes citacions, cosa que la identificava amb l'ὁμοιούσιος, que tan gelosament propugnaren com a *téssera* pròpia. Fins els arrians haurien pogut cabre ben bé dins la confessió homousiana, per tal com en sentit de derivació genètica i partitiva (μετουσία) i amb la idea expressa d'inferioritat i degeneració

(13) "Was also ist der ursprüngliche Sinn des Nicänums? — Ein absichtlich vieldeutiger!" L. c: 82.

havia estat emprat el terme pels agnòstics i maniqueus. Els elements més o menys tarats de sabellianisme o monarquianisme (o acusats d'aquest altre extrem doctrinal) és prou clar que podien confondre llurs idees amb tota la gama de les altres en proclamar l'ὁμοούσιος. Res no cal dir dels cercles estrictament ortodoxos, les concepcions dels quals semblen a molts crítics passablement divergents, res, però, no tenien a dir contra de l'ὁμοούσιος. I vet aquí que tot d'un plegat, després d'haver triat tan curosament un terme ben ample amb el qual tothom pogués avenir-se, hom es troba embolicat en una lluita de mig segle, lluita de símbols i de fórmules dogmàtiques, *precisament per acceptar o no un terme precisament tan imprecís que tothom podia emprar-lo sense sacrificar res de les pròpies conviccions*. Això sí que és inexplicable! El que explica ben naturalment és que la fórmula era per molts massa precisa, i no permetia ja les tergiversacions de la proteïforme heretgia.

A tals enigmes i paradoxes queda hom abocat només per no haver volgut acceptar el que en història és la cosa més decisiva, el testimoni coetani veritable.

És veritat que no són molts els que posseïm; ens plauria estar més documentats i àdhuc per la part dogmàtica bo fóra de tenir algunes notes de les discussions. És ben bé de plànyer que hom hagi de fer responsable d'aquesta manca el pare de la història eclesiàstica, com a bon dret és estat nomenat Eusebi de Cesarea. És cosa prou lamentable que les afinitats mal dissimulades amb els arrians i l'aulicisme adulador del bisbe de Cesarea ens hagi proporcionat un capítol de la vida de Constantí (14), que amb prou feines és quelcom més que una caricatura de la magna assemblea dels bisbes cristians, la transcendència de la qual queda ofegada per una retòrica descripció d'una exagerada intervenció del βασιλεύς. Amb tot i això, un altre document del mateix Eusebi i els d'un altre testimoni presencial de tan diferent caràcter i tendències com Sant Atanasi no són tan poca cosa. Els pretextos amb què vol Loofs arreconar-los acusen només que la frivolitat i apriorisme amb què procedeixen sovint els qui volen sindicar a llur entorn tota la crítica i tota la història. Precisament és colpidora la coincidència íntima d'ambdós escriptors, bo i comptant amb les indignes tergiversacions i atenuacions en què tan enginyosa es mostra en tota aquesta qüestió la ploma d'Eusebi, coincidència remarcada per la finesa i justesa d'apreciació de Sant Atanasi, qui hi fa al·lusions en el seu *De decretis*, al qual afegí la lletra explicativa d'Eusebi com a complement de la seva obra. Es doncs aquí, en la lletra d'Eusebi i en les obres de Sant Atanasi *De decretis Nicaenae Synodi* i l'*Epistola ad Afros* (15), on podem descobrir el significat de les fórmules més caracterís-

(14) Eusebi, *De vita Constantini*, III, 13, *PG*, 20, 1069.

(15) Carta d'Eusebi en Teodoret, *Historia eclesiastica*, I, 12, *PG*, 82, 939...; Sant Atanasi, *De decretis Nicaenae Synodi*, *PG*, 25, 415...; *Epistola ad Afros*, *PG*, 26, 1029... Són també d'interès diferents passatges d'altres obres seves, com ara *De sententia Dionysii*, *PG*, 25, 479..., *De Synodis*, *PG*, 26, 681..., a més de les obres cabdals, sobretot les *Orationes IV contra Arianus*. *PG*, 26, 11... Ha reunit gairebé tots aquests fragments en una tra-

tiques emprades pel símbol de Nicea i el motiu que determinà els Pares a adoptar-les. El títol complet de la primera d'aquestes obres de Sant Atanasi fa conèixer bé el seu objecte: "Que el concili de Nicea, en vista de la malícia dels eusebians, establí d'una manera convenient i piadosa el que definí contra dels arrians". L'altra obra és una lletra sinodal contra les intrigues dels homeens, qui volien fer prevaler les fórmules de Rímini enfront de les de Nicea.

Vegem doncs el que ens diuen els documents (16). En proposar els eusebians (nom que en Sant Atanasi i també en Eustatius designa correntment els arrians, com que llur capitost en el concili era Eusebi de Nicomèdia) llurs errors. segons sembla en una lletra, gairebé projecte de lletra sinodal, escrita pel mateix Eusebi de Nicomèdia, com ens diu Sant Ambròs (17), tot seguit els venerables confessors de Jesucrist restaren escruixits de les blasfemes impietats contra la divinitat del Redemptor. Que el Verb era ἐξ οὐκ ὄντων, *fet del no-res;* ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, *fou una duració en què no existia;* que era τρεπτόν, *mutable*: aitals i semblants fórmules de l'arrianisme posaren aviat en evidència la necessitat de condemnar enèrgicament l'heretgia. Hi havia, però, demés una altra tasca a fer, ço és, proposar la fe catòlica en fórmules prou expressives per a posar terme a les cavillacions dels heretges i a la propaganda que feien de llurs errors fins amb expressions innòcues.

Aleshores, però, començaren les intrigues i les dificultats. Els arrians declarats restaren confusos, diu Sant Atanasi. Eren una minoritat d'una vintena de bisbes, però intrigants i decidits. Comptaven a més amb el favor poc dissimulat d'uns quants bisbes molt estimats de Constantí, qui com Eusebi de Cesarea podien comptar-se entre els que ara en diuen subordinacians origenistes, o semiarrians. El cert és que el partit dels termes mitjans era poderós, i proposà, per tal de sortir del pas i per conseguir la pau que tothom desitjava, que deixant-se de discussions fos proposada una fórmula de fe en la qual no fossin emprades més que paraules escripturàries. A això no hi repugnaven els eusebians, ni tampoc desplaïa a la major part dels ortodoxos, segons que es veu pel que en diu Sant Atanasi, qui fins arriba a dir que en principi va ésser així decidit: τὰς δὲ τῶν Γραφῶν ὁμολογουμένας φωνὰς γράψαι. Aleshores fou quan Eusebi de Cesarea proposà el símbol que, com ell mateix diu, hom emprava com a professió de fe en la seva Església. En aquest símbol Jesucrist és dit τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον, *el Verb de Déu,* πρωτότοκον τῆς πάσης κτίσεως, *primogènit de tota la creació,* πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς γεγεννημένον, *engendrat del Pare abans de tots els se-*

ducció francesa encapçalant-los amb útils introduccions Cavallera en l'obra citada, 167-188. Hom pot consultar a més de mantes obres ben conegudes i ja esmentades, l'*Histoire des conciles* d'Hefele-Leclercq, t. 1, c. 2, principalment 431..., i els articles del *Dictionnaire de Théologie catholique, Arianisme* (Le Bachelet), I, 1779... i *Consubstantiel* (Quilliet), III, 1604...

(16) Cf. Le Bachelet, l. c., 1795.

(17) *Di fide ad Gratianum,* III, 15, *PL,* 16, 639.

gles, δι'οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα, *per qui també totes les coses foren fetes,* etc. (Assenyalem les principals expressions d'aquest símbol que no entraren en el definitivament aprovat a Nicea en la qüestió de les relacions del Fill de Déu amb el Pare, ço és, de la divinitat de Jesucrist. Pel demés no hi mancaven en el d'Eusebi el υἱὸν μονογενῆ, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Fill unigènit, Déu de Déu, llum de llum) (18). D'aquelles expressions la darrera, per l'afegidura del καὶ, *també,* que no hi era en els altres símbols palestinians, era prou sospitosa, car podia ésser interpretada com que també el Verb havia estat fet, com que enlloc no hi era significada l'oposició entre engendrat i fet; les altres eren escripturístiques; d'una, però, la fórmula de Sant Pau *primogènit de tota la creació,* n'abusaven els arrians.

Prou habilidosa era una tal tàctica del de Cesarea per a salvar els seus amics, tot permetent-los de romandre en llurs errors; però no reeixí. Ja era passablement clar que tal procediment no assolia cap resultat definitiu, i les imprudències dels esquerrans ho acabaren d'evidenciar. Sant Atanasi fa una pintoresca descripció del que passà llavors en el concili (19). En parlar de l'origen del Verb hom proposava que el Fill és ἐκ Θεοῦ, *de Déu*: els eusebians ho acceptaven tot murmurant que també nosaltres som de Déu, perquè Déu ens ha fet. Es tractava després de la naturalesa del Verb, i se l'anomenava δύναμιν, εἰκόνα, ὅμοιόν τε καὶ ἀπαράλλακτον αὐτὸν κατὰ πάντα τῷ Πατρί, *força, imatge, enterament semblant i sense cap diferència amb el Pare*: no gosaven els eusebians contradir-ho; hom, però, advertí "que es feien senyals amb els ulls, διανεύοντες τοῖς ὀφθαλμοῖς", i s'asseguraven que també podrien escapar-se d'aquestes fórmules, perquè el mateix era dit en l'escriptura de les coses creades.

En veure consemblant perfídia entengueren els Pares que calia cercar noves fórmules per a expressar la fe tradicional. Aquestes foren principalment dues: l'ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, *de la substància del Pare,* per a determinar el sentit de l'ἐκ Θεοῦ, *de Déu,* acompanyat del γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, *genitum non factum,* i l'ὁμοούσιον τῷ Πατρί, *consubstancial al Pare* afegint-hi encara el quasi-pleonasme Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, *Déu vertader de Déu vertader*: la primera fórmula determina la mena d'origen del Verb, la segona la seva naturalesa. Subsidiàriament al Λόγος, *Verb* de la fórmula de Cesarea substituïren l'Υἱόν, *Fill,* més universalment emprat en els símbols cristians, i que tenia l'avantatge de no remembrar com l'altre les escabroses teories de mants escriptors antics; la qual cosa no era pas destorb perquè fos d'ús corrent en tots els ortodoxos, com a escripturària que era. S'hi afegí finalment l'anatema contra les fórmules arrianes.

(18) Hom pensa correntment que el símbol de Nicea és estat fet sobre el d'Eusebi, retocant-lo i afegint-hi les expressions més característiques. Tot just ara Lietzmann, *Symbolstudien XIII,* en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* XXIV [1925], 193... ha impugnat aquesta opinió amb arguments que no és ara del cas examinar.

(19) *De decretis,* 18-20, *PG,* 25, 455... (la paginació en Migne està una mica transformada).

Per la narració de Sant Atanasi es veu palesament quin és el sentit de les fórmules niceanes. És un passatge de remarcable exactitud dogmàtica ensems que allunyat de recòndites disquisicions filosòfiques el del *De decretis*, on declara el Sant Doctor de quina altra manera prové de Déu el Verb per generació de la substància del Pare, de com en provenen les coses creades, segons la virtut. Amb això romania establert que el Verb és quelcom absolutament diferent de tot lo creat. Això ho definia encara més l'ὁμοούσιος. Foren obligats els Pares, diu Sant Atanasi amb exquisida precisió, d'emprar aquest terme per a significar "que el Fill no és solament semblant al Pare, ἀλλὰ ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ Πατρός, sinó una sola cosa en la semblança procedent del Pare", ço és, que la similitud que té de l'origen patern és la identitat de la naturalesa; la generació divina es molt diferent de la humana i "com que el Fill no pot dividir-se de la substància del Pare i són tots dos una mateixa cosa, com Ell mateix digué... i com que la paraula [l'ὁμοούσιος] significa precisament això mateix, fou per això que el sínode escriví molt a punt l'ὁμοούσιος" (20). Això significa la fórmula niceana. Si Jesucrist, el Verb de Déu, el Fill del Pare, és veritablement Déu (aquest era el punt de la controvèrsia, amagat sovint en mig de terminologies i amfibologies filosòfiques), com que de Déu no n'hi ha més que un, cal afirmar que el Fill és aquella única substància divina que és el Pare. Això dins de l'altesa i obscuritat del misteri, és ben precís.

Endemés la lletra d'Eusebi de Cesarea dóna una colpidora confirmació de la força i precisió de les fórmules niceanes. Tant pel que Eusebi diu com pel que insinua Sant Atanasi, es veu que hi hagué resistència a acceptar el símbol, malgrat que a l'últim tots, fora Teonas de Marmòrica i Segon de Tolemaida, signaren, gràcies a la pressió imperial. Sant Atanasi defensa l'ὁμοούσιος d'una imputació que ja li feia Arrius, i que degué ser proposada en el concili amb insistència, com si aquesta fórmula o la seva correlativa, ἐκ τῆς οὐσίας, suposés en Déu certa corporeïtat (21). També Eusebi, en la declaració de l'ὁμοούσιος que posa en llavis de Constantí i en l'explicació que en fa ell mateix als seus diocesans, insisteix que l'ὁμοούσιος del Fill no s'entén a la manera de divisió corporal de la substància del Pare, per la senzilla raó que tota idea de cos ha d'ésser exclosa de la divinitat.

Objectaven també els arrians en contra de l'ὁμοούσιος que no constés en les Escriptures. No sembla, però, que llavors hi fessin tanta força com més tard, i en veritat que Sant Atanasi amb energia els retreu el que de segur els fou retret més d'un cop en el concili: Vosaltres, eusebians, és que heu trobat en l'Escriptura les vostres fórmules blasfematòries contra el Fill de Déu?

En canvi, de la dificultat amb tanta insistència exagerada després sobre el sabel·lianisme o modalisme que podia incloure l'ὁμοούσιος, com si signifiqués indis-

(20) Ibid. 451.
(21) Ibid. 454 i sovint en altres llibres. Eusebi en Teodoret, l. c. 941, 944.

tinció en tot respecte entre el Fill i el Pare, no se'n fa esment enlloc. Ço que és més remarcable, per tal com en l'anatematisme hi ha una quasi-identificació dels termes οὐσία i ὑπόστασις, que més tard foren acuradament distingits, per a significar l'essència i la persona. El mateix Eusebi no hi troba cap mica de dificultat en aquesta expressió, ans bé la declarà prou acceptablement, en dir que el Verb "no provenia d'una hipòstasi o essència estrangera, sinó de la del Pare". Per altra part aquesta identificació de significat entre els dos termes en l'anatematisme és, al costat de la imprecisió tècnica després corregida, una nova confirmació del precís significat de l'ὁμοούσιος per a expressar la unitat i identitat de singularitat de la naturalesa divina en ambdues persones Pare i Fill, per tal com si οὐσία pot significar la natura en abstracte, no pas ὑπόστασις, que no ve usada sinó en sentit de natura concreta i individual.

Què hi ha, doncs, a dir en contra de la claredat i precisió de les definicions de Nicea? Em sembla que solament un doble defecte de perspectiva pot obstar a la visió d'aquesta realitat. És el primer l'oblidar que el punt de vista del concili era estrictament dogmàtic; no els tocava als Pares del concili determinar una teologia trinitària en funció d'una síntesi filosòfica (22). En confrontar la definició niceana amb el món filosòfic origenista o antiorigenista podien presentar-se dificultats de detall; però això res no treia de la seva eficàcia i precisió a la fórmula dogmàtica; més aviat era per a l'especulació un preservatiu, que tan de bo no se n'hagués desentès. L'altra falsa perspectiva és el concepte evolucionista que la crítica heterodoxa té de la història del dogma, com si aquest hagués de sortir de l'elaboració i especulació humana. Tot és defecte de mètode. No és la imprecisió de les fórmules el que els destorba, ans bé els corprèn que siguin massa adequades, i tal sentiment els impossibilita de trobar-hi el que de veritat hi és.

Conseqüència de tal estat d'esperit és l'introduir, com fan Harnack i Loofs, un element estrany en l'explicació del *Nicenum*. Harnack acaba la història del concili amb la frase: "havia vençut la fe dreturera". En nota, però, tot seguit afegeix: "La qüestió, però, determinada, si havia de prevaler la concepció *econòmica* de la Trinitat, o bé hom havia d'admetre la Trinitat *immanent*, no va ésser posada a Nicea, i menys encara va ésser resolta. La Trinitat immanent, com a conseqüència de Nicea, s'és introduïda per obra de la dogmàtica del segle IV, no l'exigia el modalisme trinitari de l'Occident" (23). A Loofs també li escau molt bé aquest concepte de l'economia per tal d'obscurir l'obra de Nicea (24).

Dues paraules sobre això. És que hi ha algun fonament en la documentació

(22) Cf. les encertades observacions sobre aquest punt que fa Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e siècle*, en *Revue d'Histoire ecclesiastique*, [1923, 1924], XIX, 481, XX, 5... i Pangerl, *Zur Jahrhundertfeier des Nicaenischen Koncils* en *Zeitschrift für katholische Theologie*, XLIX [1925], 328...
(23) L. c. 235.
(24) L. c. 73-76.

que en posseïm per establir en el segle IV l'anomenat concepte econòmic de la Trinitat? Res d'això! L'οἰκονομία (en llatí sovint *dispositio*) aplicada a significar en alguna manera la distinció de les persones en la unitat de l'essència divina, fa la seva aparició en Tacià (finals del segle II) per acabar en Novacià (mitjans del segle III), passant principalment per Tertul·lià i Sant Hipòlit (25). D'aleshores ençà sembla desaparèixer completament. El significat n'és molt obscur, i encara ha d'ésser estudiat més acuradament. En llurs lluites contra del monarquianisme sabel·lià era emprada pels esmentats autors, en estreta relació amb llurs pròpies i passablement inexactes concepcions sobre la generació (extensiva o manifestativa) temporal del Verb, i el seu rol en la creació, entès en sentit no a bastament desfet d'idees filosòfiques sospitoses. La idea, però, que se'n fa Loofs de la Trinitat econòmica es basa damunt d'un sentit i extensió arbitrària donada a unes quantes frases i explicacions enterament secundàries d'un reduït nombre de teòlegs del segle III, deixant d'un cantó tot el bagatge doctrinal clar i net dels mateixos autors. Entendre el πλατύνεται i el *revolvitur* o *retorquetur* (la divinitat s'estén en la Trinitat, i la Trinitat després es reconcentra en la unitat) en sentit com d'una mena de devenir en Déu, és prestar als teòlegs del segle III unes idees fora enterament del cercle on es movien. Aquestes frases hom ha d'entendre-les del nostre coneixement de la vida íntima de Déu que és la Trinitat, segons que ens és revelat en l'*economia de les operacions divines ad extra*, principalment, de la creació, la redempció i la santificació; com també s'hi pot veure preformada la doctrina posterior de la περιχώρησις o *circumincessio*. No es planyi, doncs, Loofs que la seva teoria no hagi estat ben rebuda, gairebé ni esmentada: és pura imaginació. Fer d'un tal terme punt cèntric de l'explicació del dogma trinitari en el segle IV, quan ja no n'hi havia ni vestigi, com ni de les ardides concepcions amb ell relacionades, és realment una mica massa! No, la consciència cristiana mai no ha conegut altra Trinitat que la immanent en la unitat de Déu. Per Sant Atanasi, autèntic representant de la pensa ortodoxa, el mateix és l'ἑνότης τῆς οὐσίας, *la unitat d'essència o substància*, que la μονὰς τῆς θεότητος, la unicitat de la divinitat (26).

Vegem, doncs, que, en procedir a la inversa de com ho fa Loofs, no trobem pas gaire dificultat a apreciar la valor de les fórmules niceanes, i tal resultat l'assolim inspirant-nos en els testimonis dels qui prengueren part en el sínode. En les altres qüestions que vol esbrinar Loofs, més difícils com són, ja no ens és tan precís d'endinsar-nos. Fem, no obstant, una petita investigació en les que de fet tenen interès per la nostra tasca.

(25) Cf. D'Alès, *Novatien. Étude sur la Théologie romaine au milieu du IIIe siècle*, París, 1925, 115, 116. Cf. també les altres obres seves *La Théologie de Tertullien*, *La Théologie de S. Hippolyte*.

(26) *Contra arianos*, IV, 1, *PG*, 26, 468.

Talment fóra interessant de poder determinar a qui deu ésser donada la iniciativa en l'emprar l'ὁμοούσιος i les altres fórmules de Nicea. Potser el fet d'ésser la paraula rebutjada pels arrians inclinà els Pares a adoptar-la com a distintiu contra d'ells (27). En general avui els autors no creuen que se'n pugui atribuir gens ni mica la iniciativa a les Esglésies orientals, per tal com veuen en elles qualque prevenció contra de l'ὁμοούσιος: elles, sobretot l'alexandrina, n'haurien tingut prou amb l'ἐκ τῆς οὐσίας, l'ἑνότης, el Θεὸς ἀληθινός. Això no ens sembla pas prou ben provat: hom diria que en tot aquest afer projecten els crítics en l'època niceana les preocupacions posteriors, i obliden, ultra d'altres dades, una referència importantíssima d'Eusebi de Cesarea, testimoni excepcionalment desinteressat, que tot seguit referirem. De totes passades les probabilitats més grans recauen damunt qui va ésser segurament l'ànima del concili de Nicea, el gran bisbe de Còrdova Osius. La frase tan coneguda: "οὗτος καὶ τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο, aquest fou qui establí la fe de Nicea", que Sant Atanasi posa en llavis dels arrians per tal d'obligar Constanci a perseguir-lo, autoritza aquest sentiment, i no el desfavoreix el gran respecte amb què en parla Sant Atanasi del μέγας Ὅσιος, del πατὴρ τῶν ἐπισκόπων, de l'ἀληθῶς Ὅσιος, *veritablement sant,* malgrat que en el *De decretis* ho deixa tot a l'impersonal. Dues altres raons confirmen ben bé la part preponderant d'Osius en establir el dogma de Nicea. L'emperador va posar enèrgicament la seva autoritat de part de l'ὁμοούσιος, ço que resulta clarament de la relació d'Eusebius (l'únic gairebé que de l'exclusiva que l'autor li dóna pot ésser acceptat) i de tota la seva actuació ulterior, fins quan desterrava els campions de l'ortodòxia! Per altra part Constantí aleshores s'aconsellava preferentment en afers eclesiàstics d'Osius. A més l'ὁμοούσιος, o consubstancial, estava feia ja temps arrelat en la tradició de l'Església romana, com consta de l'afer dels dos Dionisis; i en general en l'Occident, pels escrits de Tertullià i de Novacià hom veu que era la unitat de la divinitat, expressada en termes com *unius substantiae, ex unitate substantiae, consubstantivus,* una idea ben definida. Això, és a dir, l'influx llatí, suggereix també la identificació a Nicea d'οὐσία i ὑπόστασις, per tal com aquest últim terme era transportat en llatí exactament *substantia.*

Per la història de l'ὁμοούσιος abans de Nicea (història una mica llarga i complicada, mants extrems de la qual demanen encara més acurada recerca) podem fer algunes observacions que tenen interès en la nostra qüestió. El text més principal que hom pot adduir en aquesta matèria és el de la lletra d'Eusebi, a què

(27) Arrius en una carta a son bisbe Sant Alexandre, inclosa per Sant Atanasi en *De synodis,* 16, *PG,* 26, 709, deia que en dir el Verb engendrat del Pare, se'l faria ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοουσίου, ço que era error dels maniqueus; en un fragment de la *Thalia,* conservat pel mateix Sant Atanasi, l. c. 15, 708, expressament es diu que el Verb no és igual al Pare, ἀλλ' οὐδ' ὁμοούσιος αὐτῷ; i en la lletra llegida, segons Sant Ambròs l. c., per Eusebi de Nicomèdia en el Concili de Nicea, es posava com dificultat "Si verum Dei Filium et increatum dicimus, ὁμοούσιον cum Patre incipimus confiteri".

(28) *Historia arianorum,* 42. *PG,* 25, 744, cf. sq.

suara alludiem. Per a justificar la seva adhesió, no sense resistències, a l'ὁμοούσιος diu: "Sabíem que alguns bisbes i escriptors antics, doctes i il·lustres, havien emprat el terme ὁμοούσιος en explicar la teologia del Pare i del Fill, ἐπὶ τῆς τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ θεολογίας" (29). Aquesta nota és de molta importància, posada per qui tan bé coneixia la literatura cristiana i per altra part tan poc amic era de la tèssera niceana. Quins foren tals autors no ho diu Eusebi; no fóra, però, temerari de pensar que entre ells podria trobar-se Orígenes; i aquesta citació general és feta per a confirmar indirectament l'autenticitat d'un passatge conservat precisament en l'Apologia escrita pel màrtir Pàmfil (de qui prengué el cognom Eusebi), almenys en la traducció llatina de Rufí (30). De fet la consubstancialitat veritable del Pare i del Fill és defensada enèrgicament pel χαλκέντερος. L'afer dels Dionisis mostra que pocs anys després de la mort d'Orígenes era prou acceptat l'ὁμοούσιος perquè pogués reeixir una acusació que portava en part contra la manca d'aquest terme (31). Aquests i altres fets ens semblen ésser una grossa objecció contra la idea bastant sovintejada d'una repugnància contra l'ὁμοούσιος trinitari de part dels elements origenistes, a més que no es veu que se'n presentin proves. De l'al·legada condemnació de l'ὁμοούσιος en el concili d'Antioquia contra Pau de Samosata (32), direm només que encara pot ésser discutit el fet mateix; i que és cert que en els temps de Nicea ningú no en sabia res.

Fem, per últim, una observació general respecte de la multiplicitat de sentits que generosament prodiga Loofs en estudiar l'ὁμοούσιος (33). Algunes de les diferències que assenyala són gairebé imaginàries. De la diversitat, però, que se li pugui trobar a un terme en quant és aplicat a natures de manera d'ésser diferent, hom no té dret a inferir-ne imprecisió o confusió quan és dit d'una natura determinada, molt diferent de les altres, i les condicions de la qual, en el que pertoca al que podria afectar el significat del terme, són suficientment conegudes. Això és el que passa en el cas de l'ὁμοούσιος, aplicat a la divinitat del Fill. Es tracta de la naturalesa divina, la unicitat de la qual era ben clarament establerta en la consciència cristiana; i constava també que en un subjecte diví havia de descartar-se tota mena de producció o origen que suposés el no-res anterior. Per això era avinent que ni el sentit de comunicació ni el d'unitat podien significar en tractar de lo diví, del Fill per tant, de qui es volia expressar la divinitat, altra cosa que la *comunitat d'aquella única naturalesa singular*, per

(29) En Teodoret, l. c. 945.
(30) *Apologia Origenis*, 5, *PG*, 17, 581. Cf. Prat, *Origène* en *La pensée chrétienne*, París, 1907, passim. El conjunt de passatges que presenta és imponent.
(31) Cf. Sant Atanasi, *De sententia Dionysii*, 13... *PG*, 25, 500...; Bardy, *Paul de Samosata* en *Spicilegium sacrum lovaniense*, 4. París, 1923, 256...; Quilliet, l. c. etc.
(32) Sobre aquesta qüestió cf. Bardy, l. c. 259... i gairebé tots els autors citats, sobre tot Le Bachelet, l. c. 1797.
(33) L. c. 69-71.

una generació inefable, que res no tenia de semblant a la creació. L'ὁμοούσιος significa la veritable atribució d'una mateixa naturalesa, almenys específica, i és a bastament arbitrari voler-hi veure el sentit merament genèric, en gairebé tots els exemples que en cita Loofs. És per això que tota l'argumentació d'aquest autor per a inferir la imprecisió forçosa de l'ὁμοούσιος manca de fonament.

En conclusió veiem que tenia raó el sentit cristià en donar una importància excepcional a l'obra dogmàtica del concili de Nicea. El que té de més encertat l'obra de Nicea, en adoptar la *téssera,* és sens dubte el que sintetitza tota la fe cristiana respecte del Fill: divinitat, unitat de naturalesa amb el Pare, generació, tot afirmant la distinció de les persones, i mostrant que el principi d'aquesta síntesi és precisament la comunicació de l'única essència divina del Pare al Fill (34). Raó tenia Sant Agustí en afirmar: "Hoc est illud homoousion... quod fides antiqua pepererat" (35). La lluita que després seguí no hauria arribat on arribà sense influències estrangeres a les meres discussions dogmàtiques, car aquest fonament li mancava totalment; la fe havia estat a Nicea cisellada com en columna mil·liària en contra de tota heretgia, com diu Sant Atanasi: "Αὕτη γὰρ ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος, ἀληθῶς στηλογραφία κατὰ πάσης αἱρέσεώς ἐστιν" (36).

(34) Quilliet, l. c. 1610.
(35) *Contra Maximinum,* II, 14. *PG,* 42, 772.
(36) *Ad Afros,* 11, *PG,* 26, 1049.

NOTA ENTORN DE L'ORIGENISME I L'ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ ABANS DE NICEA

Es veu que en la reacció antihomousiana, promoguda tan malauradament i obstinada després de Nicea, la part que hi prengueren els homeusians o semiarrians la conduiren amb pavelló origenista. Això sembla admès per tothom, i ho significa a bastament Sant Atanasi (1) en examinar tan detingudament la doctrina del gran alexandrí. Aquesta tendència és, però, sovint feta retrocedir d'un segle, i es parla de la repugnància que els elements origenistes tot seguit tingueren contra de l'ὁμοούσιος trinitari. Això com indicàvem suara no ens sembla pas gaire ben fundat, i en aquesta nota voldríem posar de relleu certes consideracions que ja hem insinuat entorn dels tres fets de caràcter origenista relatius a l'ὁμοούσιος a mitjans del segle III, és a dir, l'ús que en féu i la doctrina que sostingué el mateix Orígenes, l'acusació contra el seu deixeble Sant Dionís d'Alexandria i la pretesa condemnació de l'ὁμοούσιος en la causa de Pau de Samosata.

Hem copiat el text d'Eusebi a propòsit de l'ús de l'ὁμοούσιος, i hem expressat la sospita que entre els autors tàcitament al·ludits hi fos Orígenes, la qual cosa confirmaria l'autenticitat del passatge conservat en la traducció llatina de Rufí (mantes vegades de fidelitat dubtosa) de l'*Apologia pro Origene* feta pel màrtir Pàmfil en col·laboració amb el mateix Eusebi. És dels comentaris perduts a l'Epístola als He-

(1) *De decretis,* 27, *PG,* 25, 466.

breus: "Sic etiam ipse ut quidam vapor exoritur de virtute ipsius Dei: sic et sapientia ex eo procedens ex ipsa Dei substantia generatur. Sic nihilominus, et secundum similitudinem corporalis aporrhaeae, esse dicitur aporrhaea gloriae omnipotentis pura quaedam et sincera. Quae utraeque similitudines manifestissime ostendunt communionem substantiae esse Filio cum Patre. *Aporrhaea* enim ὁμοούσιος videtur, id est unius substantiae cum illo corpore, ex quo est vel aporrhaea vel vapor". I afegeix Sant Pàmfil: "Satis manifeste, ut opinor, et valde evidenter ostensum est, quod Filium Dei de ipsa substantia natum dixerit, id est ὁμοούσιον, quod est eiusdem cum Patre substantiae" (2). Encara hi ha un altre passatge més significatiu i tot, d'autenticitat, però, molt menys assegurada, com que no es troba més que en les *Catenae*: "κατὰ φύσιν ἐγέννησεν ὁ Πατὴρ· διόπερ ὁμοούσιος ἐγεννήθη" (3). Hi ha autors que resten indecisos àdhuc sobre el primer, perquè és difícil de determinar quina és la part del traductor. Sant Atanasi es veu que no el coneixia; no l'hauria pas omès en el *De decretis* entre els altres que cita d'Orígenes en els quals no hi és la paraula, però sí la idea. Són, però, molts els que no troben cap dificultat a admetre'l, ni veuen necessitat de discutir-ho. Creiem que la dita important d'Eusebi n'és una bona confirmació.

Pel demés la veritable consubstancialitat és de fet tan expressivament ensenyada per Orígenes que és difícil de compendre els escrúpols de Harnack i les afirmacions de Loofs en contra. Diu Harnack que no es declara en aquests textos "com coincideixen en una substància i de quina manera la posseeixen" (4). No sembla tan difícil la resposta en tractar-se de qui posseïa una clara idea monoteista; sobretot si hom remembra que les metàfores que empra, són les de tots els ortodoxos, i la indignació amb què rebutja Orígenes la impietat d'Heracleon, qui feia els adoradors en esperit i veritat consubstancials al Pare, com també que nega explícitament l'ὁμοούσιος de totes les altres substàncies intel·lectuals (νοεραὶ οὐσίαι). A més a més és d'Orígenes la frase: "Ὁ σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ Θεός" (5). És per això que el P. Prat, després d'un detingut recull de textos, la impressió dels quals és imponent, i d'estudiar el lèxic origenià, dedueix que "οὐσία és la substància numèricament una" (6). Manca per tant de fonament l'apreciació de Loofs (7) que no veu en l'ὁμοούσιος de l'*aporrhaea* més que el sentit genèrico-generatiu o comunicatiu. Que inclogui qualque sentit de comunicació està molt en el seu punt; això declarava Sant Atanasi en dir que l'ὁμοούσιος i l'ἐκ τῆς οὐσίας significaven el mateix. Si, doncs, els neoniceans, com diu Loofs, empraren la *tèssera* niceana en sentit origenista (eren de veritat origenistes declarats), no hi ha res a dir-hi. En canvi si els nomenats origenistes que la impugnaren, es decantaren cap a l'homeusianisme semiarrià, ens diria Sant Atanasi (8) potser amb tota raó, que això fou degut a què en "el laboriós Orígenes" consideraren més el que deia tot disputant i inquirint, que el que afirmava i definia com a propi parer.

(2) *Apologia Pamphili Martyris pro Origene*, 5, *PG*, 17, 581.
(3) *Scholia in Mathaeum*, 28, 18, *PG*, 17, 309.
(4) *Dogmengeschichte*, I, 671.
(5) Apud Harnack, l. c.
(6) Prat, *Origène* en *La pensée chrétienne*, 171. Cf. a més XX-XXIII, i tot el cap. 3, principalment 35-37, 50... (París, 1907).
(7) L. c. 72.
(8) L. c. Els autors remarquen amb raó la importància d'aquesta observació de Sant nyalar que hom no pot precipitar-se en fer subordinacianistes els Pares preniceans. Un Atanasi. Són també molt al seu punt les consideracions del P. Prat, l. c., 50..., per a sealtre fet curiós acosta prou Orígenes a Nicea, el condemnar l'abús del terme Λόγος;

L'afer dels dos Dionisis ens és conegut gairebé exclusivament pels escrits de Sant Atanasi *De sententia Dionysii* i *De decretis* (9). Pels anys 259-261, per tant set o vuit després de la mort d'Orígenes, el deixeble d'aquest, Sant Dionís bisbe d'Alexandria, en combatre els sabel·lians de Líbia, emprà certes expressions que semblaren errònies a "alguns germans les doctrines dels quals eren rectes (10), qui, però, no havien tingut l'avinentesa de preguntar-li el sentit i el per què d'elles", l'acusaren davant el seu homònim el Papa Sant Dionís. L'acusació versava entre altres punts sobre la manca de l'ὁμοούσιος en parlar del Pare i del Fill. En contestar decididament a l'acusació el d'Alexandria l'anomena falsa (ψεῦδος), per tal com, malgrat no haver emprat la mateixa paraula, que endemés no és escripturària, els arguments que hi afegia no desdeien pas d'una tal manera de pensar. I de veritat que els fragments que en transcriu Sant Atanasi contenen explicacions de remarcable precisió. Amb aquesta ocasió el Papa Sant Dionís escriví una lletra dogmàtica, que remembra per molts conceptes el *tomus* de Sant Lleó *ad Flavianum* sobre l'Encarnació. La doctrina catòlica és exposada autoritativament i precisa contra els errors oposats sabel·lians i subordinacians. El fragment conservat per Sant Atanasi no porta l'ὁμοούσιος; en canvi rebutja algunes de les fórmules emprades pel d'Alexandria, les quals aquest explica en els llibres apologètics que composà després.

D'aquest fet hom pot deduir algunes conseqüències. A l'ὁμοούσιος, malgrat no fos fórmula dogmàtica, se li donava ja prou importància en la exposició de la doctrina trinitària, perquè fos acceptada a Roma una denúncia en torn de tal idea, presentada contra del bisbe d'Alexandria per germans ortodoxos d'Africa. Acceptada ho fou, per tal com en la seva defensa, posterior a la carta del Papa, s'explica sobre d'ella l'alexandrí, qui en declarar expressament professar la doctrina continguda en la fórmula, no presenta en contra d'ella cap blasme. A Roma per tant, com suara notàvem, devia ja ésser plasmada la doctrina catòlica de la Trinitat en fórmules semblants.

Heus ací però que, en finar la mateixa dena, pel 269, en el tercer sínode d'Antioquia, on era condemnada la doctrina herètica de Pau de Samosata, bisbe d'aquella Seu, es diu que juntament amb ella era rebutjat també l'ὁμοούσιος (11). No ens toca ara parlar de la doctrina del samosatè, que sembla ésser un monarquianisme i un adopcianisme absolut, que negava la Trinitat i l'Encarnació (seria, si fos així, l'heretgia més pròpiament i coherent racionalista); és, però, molt el que en manca per esbrinar. Volem aquí solament damunt el punt que directament ens pertoca, l'esmentada condemnació

cf. Prat, l. c., 39. Sant Atanasi porta també, l. c., 25, *PG*, 25, 459, un text de Theognoste, origenista (està també en *PG*, 10, 541), on es troba l'ἐκ τῆς οὐσίας; i n'hi ha un d'Adamantius, un altre origenista en què diu al Verb ὁμοούσιον, *PG*, 11, 1717.

(9) *De decretis*, 25, 26, *PG*, 25, 460-463; *De sententia Dionysii*, *PG*, 25, 479..., principlament 13-18, 500-506. Cf. Bardy, l. c., 255-259. Sant Basili, *Epist.* 9, *PG*, 32, 267, judica desfavorablement la causa de Sant Dionís, i Bardenhewer, l. c., II, 179, considera com poc justificada la defensa de Sant Atanasi. Creiem, però, que aquest està en el just. El mateix Sant Basili, *De Spir. Scto.* 29, *PG*, 32, 202, es veu com forçat a temperar la seva sentència. Cf. la nota de Maran, l. c., 269.

(10) No sabem per què Bardy, l. c., 255-256, després de traduir aquestes paraules de Sant Atanasi, en fa dels acusadors de Sant Dionís "vraisemblablement des évêques sabelliens de la Pentapole".

(11) Sobre Pau de Samosata hom pot consultar les obres esmentades en començar aquest treball; els materials són donats per Hefele-Leclercq, I, 195...; últimament han aparegut dues obres considerables dedicades al samosatè, l'esmentada de Bardy i la de Loofs, *Paulus von Samosata*, en *Texte und Untersuchungen*, 44, 5. Per la nostra qüestió veieu en l'obra esmentada de Bardy, 258-276, i l'article del P. Galtier *L'ὁμοούσιος de Paul de Samosate* en *Recherches de science religieuse*, XII [1922] 30...

de l'ὁμοούσιος, dir dues paraules, i encara només que per expressar les vehements sospites que sembla que hom pot tenir respecte a la veritat de la tal condemnació.

El fet és afirmat en una lletra llegida pels bisbes orientals en el tercer sínode de Sirmi, poc després del concili d'Ancira, a petició dels semiarrians (o quelcom més!) Valens i Ursaci. La lletra no ens és arribada més que per la notícia que en dóna Sant Atanasi (12) (i després Sant Basili) (13) i principalment pel resum que en fa Sant Hilari (14). Aquests Pares no neguen el fet, ans bé semblen senzillament acceptar-lo, i expliquen que el sentit de l'ὁμοούσιος condemnat a Antioquia era molt diferent del definit a Nicea. En assenyalar però positivament el sentit condemnat, divergeixen passablement, Sant Atanasi (i Sant Basili) posa l'ὁμοούσιος com a conseqüència que Pau de Samosata hauria tret de la doctrina dels Pares conciliars, en sentit semicorporal, i com significant l'existència d'una οὐσία primitiva d'on derivessin altres dues, ço que negaren els Pares. En canvi Sant Hilari entén que el samosatè usava l'ὁμοούσιος en sentit monarquià o de plena identificació del Pare i del Fill. Aquesta interpretació sembla la que s'avé millor amb el que sabem de la doctrina del bisbe d'Antioquia; el que diu Sant Atanasi era una altra objecció que oposaven els semiarrians en la mateixa lletra contra de l'ὁμοούσιος, com ho explica Sant Hilari.

Examinem una mica aquests atestats. Cal remembrar que la notícia apareix, i ben escadussera, en un dels períodes més embolicats de la història de l'Església (15). Els semiarrians, que ja l'endemà de Nicea foren potser els més ferms puntals del partit herètic contra de l'ortodòxia, estaven pels voltants de l'any 358 una mica esverats pels progressos fets per l'arrianisme pur, sostingut pel favor de l'Emperador Constanci. Els defensors de l'ortodòxia eren desterrats (Sant Atanasi a les Gàl·lies, Sant Hilari a l'Orient). A l'Orient endemés hi havia alguns membres il·lustres de l'ortodòxia més preada, qui en trobar-se a prop del sabel·lianisme renaixent (Fotinus, etc.), i en persistir encara la manca de distinció definitiva entre els termes οὐσία i ὑπόστασις en les definicions dogmàtiques, servaven certa aprensió a emprar l'ὁμοούσιος. Amb tot això es determinà en el partit homeusià un cert redreçament, almenys, aparent, i en molts real segons sembla, cap a l'ortodòxia, moviment caritativament apreciat per Sant Atanasi i Sant Hilari, malgrat que pocs anys després Sant Epifani els posa a tots en compte de veritables heretges. Ho eren de cert els falsos *vividors* (16) Ursaci i Valens, qui menaven els sínodes de Sirmi. En tals circumstàncies es celebrà el tercer sínode d'aquesta ciutat, aleshores imperial, al qual foren presents representants del sínode d'Ancira i diversos bisbes residents a la cort. Fingint desconèixer el sentit de l'ὁμοούσιος i l'ὁμοιούσιος, demanaren Ursaci i Valens explicacions que foren donades en la lletra susdita presentada, segons es diu, pels orientals d'Ancira, on de tres dificultats contra de l'ὁμοούσιος la segona és la condemnació en la causa de Pau de Samosata. Abans d'aquesta lletra ningú no sabia res del fet succeït un segle abans, sense que després hom n'hagi trobat la confirmació en alguna font contemporània.

Poc exigents ens semblen els crítics que no hi troben res a remarcar, en un període on és avinent de trobar testimonis contradictoris de coses succeïdes aleshores mateix. És veritat que Sant Atanasi i Sant Hilari refereixen el fet sense contradir-lo.

(12) *De synodis*, 43, *PG*, 26, 767.
(13) *Epist.* 52, 1, *PG*, 32, 394.
(14) *De synodis*, 81, *PL*, 10, 534.
(15) Cf. Hefele-Leclercq, l. c., 903-908. Hom hi troba aquí replegades les dades principals. També Bardy, l. c.
(16) D'ells en diu Sòcrates: "Οὗτοι γὰρ ἀεὶ πρὸς τοὺς ἐπικρατοῦντας ἐπέκλινον". *Hist. eccles.* II, 37. *PG*, 67, 304.

Això, però, no pot ésser motiu de cap sospita. Sant Atanasi no sap pas ben bé en què consistia la condemna, i no havia vist la lletra (ell mateix ho diu) (17). Sant Hilari la conegué millor; no diu, però, que la posseeixi, com ho diu dels documents d'Ancira, que tot seguit esmentarem (18). Un i altre ens parlen d'aquest fet en un escrit de conciliació, en el qual volen de totes maneres atraure els elements més ortodoxos d'entre els homeusians, Basili d'Ancira sobretot; ço que fa que no pensin que pogués haver-hi algun engany; malgrat que Sant Hilari amb caritatives paraules els retreu evidents dissimulacions. El resultat de tot el moviment sirmià conduí a Rímini!

A més hi ha quelcom de força anormal en el que ara direm. La lletra en què s'esmenta el rebuig de l'ὁμοούσιος en la qüestió de Pau de Samosata no era pas la lletra sinodal d'Ancira. Aquesta lletra sinodal, conservada per Sant Epifani (19), fou llegida certament en el sínode de Sirmi, no, però, íntegrament, sinó en una part examinada per Sant Hilari, qui es queixa de tals reticències (20). En la sinodal d'Ancira l'últim anatematisme, no presentat a Sirmi, era contra l'ὁμοούσιος, sense, però, fer esment del passat a Antioquia. L'escrit, demés, tot plegat té un altre caràcter. I ara ve el fet més curiós que no sembla haver estat atès per diversos autors. Pocs mesos després del sínode de Sirmi (21), el mateix Basili d'Ancira i Jordi de Laodicea redacten un altre escrit o memòria més extensa, dirigida també a Valens i a Ursaci, probablement per al concili de Rímini (22). És tota ella una defensa de l'ὁμοιούσιος i una impugnació de l'anomeisme o arrianisme pur; sense, però, que hi hagi una paraula de l'ὁμοούσιος ni de la seva condemnació pels Pares del concili d'Antioquia. I això que comença per una remembrança no pas gens curta de Pau de Samosata i de l'actuat en contra d'ell en el susdit concili, del que ara ens diuen que el que instaven els Pares és que el samosatè confessés que el Fill és substància (οὐσία), no una paraula solament. No és una mica sorprenent que en tals circumstàncies, i en voler fer prevaler l'ὁμοιούσιος en contra de l'ὁμοούσιος, no tornessin a esmentar-ne la condemnació pel mateix concili, *l'actuació del qual descriuen?* Pensem que aquest fet i els altres susdits són avinents per a fer dubtar del testimoni donat pels orientals a Sirmi sobre el rebuig de l'ὁμοούσιος, pel concili d'Antioquia del 269.

Fins hom arribaria a sospitar si la lletra susdita és en realitat obra dels orientals d'Ancira. Les tres idees d'ella no es mouen pas en el cercle dels documents autèntics dels ancirans recollits per Sant Epifani (qui no sap res de tal condemnació) i coneguts (almenys el primer) per Sant Hilari. En canvi hom hi pot veure les concepcions de l'arrianisme vulgar, amb què sovint lluità Sant Atanasi, d'on procedien Valens i Ursaci. De tals mestres en fraus com foren ells, amb la complicitat d'alguns altres partidaris de l'heretgia, hom té dret a sospitar quelcom. Tantes d'altres en feren!

Sigui dit això per a fer veure que no sembla pas adverat el fet d'una oposició origenista a l'ὁμοούσιος abans de Nicea. Els principals arrians foren antiorigenistes decidits, i certament que no podien fundar-se en qui refutà d'endavant les fórmules pròpies de l'arrianisme.

(17) L. c.
(18) L. c. comparat amb 12... i 90, *PG*, 490 i 543. Cf. Bardenhewer, III, 125.
(19) *Panarion, haer. LXXIII*, 2-11, *PG*, 42, 404-425.
(20) L. c., 12... i 90.
(21) Bardy, l. c., 259.
(22) Sant Epifani el transcriu també aquest escrit, l. c., 12-22, *PG*, 42, 425-443. Bardy, l. c., 261, ha remarcat el fet que aquí notem; no sembla, però, donar-li importància. Al que diu després, 274, per a refutar l'opinió de Maran, Franzelin, Strong, etc., que és la nostra, hom contestaria que ço és precisament el que fa sospitar de la veracitat de tal lletra, el que Basili d'Ancira i Jordi de Laodicea es mostren en el segon escrit ben informats entorn de Pau de Samosata, sense, però, que facin esment de la condemna de l'ὁμοούσιος.

LA SACRA SCRITTURA AL CONCILIO DI NICEA,

PEL P. ALBERT VACCARI, S. J., PROF. D'HISTÒRIA DE L'EXEGESI EN EL PONTIFICI INSTITUT BÍBLIC DE ROMA

Non si potrebbe pienamente apprezare il Concilio di Nicea senza riguardarlo nelle sue relazioni con la Sacra Scrittura. È un aspetto poco noto e poco considerato; appena si trova qualche scrittore che gli dedichi un poco del suo tempo e del suo lavoro (1). Certo non pare che ci sia gran cosa da dire intorno alla Sacra Scrittura al Concilio di Nicea; ma pure il poco che se ne offre ha la sua importanza ed anche, speriamo, non mediocre interesse per l'erudito lettore.

Le relazioni del Concilio Niceno con la divina Scrittura si possono riguardare sotto tre punti di vista, cioè del canone, dell'esegesi e della teologia biblica. Di ciascun punto diremo ciò che occorre di più notevole, senza pretendere di esaurire la materia.

1. — *Il canone delle Sacra Scritture al Concilio Niceno*

Si può fare, e talora anche fu fatta, la questione se il Concilio di Nicea abbia formulato il canone delle Sacre Scritture, come fecero, in quel medesimo secolo IV, il Concilio di Laodicea, parecchi Concilii in Africa, e fors'anche quello di Roma sotto papa Damaso (2).

Il proporre tale questione non è del tutto arbitrario. Verso la fine di quel secolo IV, il Dottor Massimo nella scienza delle Sacre Scritture, San Girolamo, nella prefazione alla sua traduzione del libro di Giuditta, scriveva: "*Hunc librum Synodus Nicaena in numero Sanctarum Scripturarum legitur compu-*

(1) Non saprei citare in proposito che il seguente scritto speciale: Ioannis Chrysostomi a Sancto Ioseph, *De Canone Sacrorum Librorum constituto a sanctis patribus in magno Nicaeno Concilio dissertatio*, Romae, 1742. Gli storici della Chiesa appena ne toccano di passata.

(2) Fino a poco fa era opinione comune che la prima parte del cosidetto Decreto Gelasiano, la quale appunto contiene il canone delle Sacre Scritture, dovesse in realtà riferirsi al Concilio Romano dell'anno 382. E. von Dobschütz in uno studio ampio ed accurato, *Das Decretum Gelasium*, Lipsia, 1912, credette che in conseguenza delle sue conclusioni, il Concilio Romano del 382 scomparirebbe dalla storia del canone biblico (p. VI). Le sue speranze non furono del tutto avverate; v. J. Chapman in *Revue Bénédictine*, 30 (1913), 203.

tasse" (3). Dal che parrebbe lecito dedurre che quel celebratissimo Concilio abbia in qualche modo definito quale siano le Scritture divinamente ispirate e quali no. La cosa sarebbe tanto più notevole, in quanto il Concilio di Nicea avrebbe sancita la canonicità di libri deuterocanonici, che sono assenti dal canone del Concilio Laodiceno poc'anzi nominato.

Per sciogliere la questione, dobbiamo anzitutto preparare o sbarazzare il terreno, cercando quanti e quali canoni abbia formulato il Concilio di Nicea, per quindi osservare se in quelli che a noi pervennero vi sia qualche cosa che si riferisca alla sacra Scrittura.

Circa il numero dei canoni decretati dal Concilio Niceno ci furono trasmesse tre diverse tradizioni: la prima ne conta 20, la seconda 80, la terza 70. Quest'ultimo numero, per sbrigarci subito da ciò che ha meno peso ed autorità, è sostenuto solo da due lettere a noi giunte soltanto in lingua latina, una di S. Atanasio e dei vescovi egiziani al papa S. Marco; l'altra di questo in risposta a quelli (4). Ma già gli editori maurini delle opere di S. Atanasio rilegarono tra le spurie quelle due lettere "tamquam ab otiosis hominibus conscriptas" (5). Lasciamo dunque da banda questa voce solitaria e fuori di coro. Più attendibili sono le altre due tradizioni.

La prima possiamo chiamarla greco-latina, perchè convengono in essa non solamente le collezioni di canoni ecclesiastici greche e latine (6), ma anche gli autori di storia ecclesiastica Rufino di Aquileia, Teodoreto di Ciro e Gelasio di Cizico. La seconda possiamo chiamarla araba ovvero orientale, perchè tramandataci in collezioni di canoni in lingua araba e diffusa in tutto l'oriente cristiano (7). I primi venti canoni di questa seconda tradizione sono identici ai venti della prima; la differenza sta tutta nell'aggiunta di sessanta canoni proprii alla tradizione orientale.

Ma già l'esame interno di questi sessanta canoni, aggiunti nella seconda tradizioni, offre parecchi indizi di origine posteriore al Concilio di Nicea e quindi altrettanti argomenti contro la loro autenticità. La poca autorità è l'età assai tarda dei testi che la tramandano non fanno che confermare e porre il suggello alla opinione da molto tempo comune che non siano opera del veneratissimo concilio dei 318 padri Niceni (8). Comunque sia però, al nostro soggetto non importa

(3) Migne, *PL*, 29, 39, e al principio delle edizioni della Volgata. Non è certo in che anno S. Girolamo abbia tradotto il libro di Giuditta; e generalmente si crede che intorno al 392, come Tobia. Ma paragonando fra loro le prefazioni del medesimo Dottor Massimo ai libri di Tobia, di Daniele e di Giuditta, crederei che quest'ultimo sia stato tradotto da S. Girolamo quand'egli con lungo esercizio aveva acquistato pratica e famigliarità con la lingua caldaica, cioè intorno all'anno 400, se non più tardi.

(4) Migne, *PG*, 28, 1445-1450.

(5) Ib., 1141...

(6) Il testo greco si ha nelle note edizioni dei Concilii, Labbe, Mansi, Harduin; le parecchie versioni latine furono con ogni cura raccolte e pubblicate da C. H. Turner, *Ecclesiae occidentalis Monumenta iuris antiquissima*. Oxford, 1902.

guari, poichè un canone delle Scritture non si trova più negli ottanta che nei venti canoni.

Con questa assenza di autentico documento intorno al canone delle Scritture da parte dei padri Niceni, va d'accordo la verosimiglianza dei fatti. È noto come intorno al canone delle Scritture al IV secolo ci fossero dubbi e differenze di opinioni fra scrittori illustri e dottori anche di prim'ordine. Così S. Atanasio, quel gran sostenitore del Concilio Niceno, che portò per tanto tempo quasi tutto il peso degli avversarii di esso Concilio, nella lettera festale 39, cioè in un solemne documento che egli dirige nella pienezza della sua autorità di pastore a tutto il suo gregge, si professa di volere per dovere della sua carica enumerare i libri riferiti nel canone (τὰ κανονιζόμενα βιβλία). Noverati quindi i libri che stanno nel canone giudaico, continua a dire: "Per maggior precisione credo necessario aggiungere, che oltre a questi ci sono altri libri, i quali non sono messi nel canone (οὐ κανονιζόμενα), ma dai padri furono approvati per la lettura nelle chiese"; e tra questi nomina espressamente dopo la Sapienza, l'Ecclesiastico, Ester, anche Giuditta (9).

In simil guisa Gregorio Nazianzeno, nei ben noto carme in cui di proposito dà l'elenco delle divine Scritture, omette tutti i libri detti deuterocanonici, tra cui Giuditta (10).

Ora, se il Concilio Niceno avesse promulgato un canone delle divine Scritture, e tra esse avesse annoverato anche il libro di Giuditta, è del tutto inverosimile, per non dire di più, che due così illustri dottori, e così insigni campioni della fede Nicena abbiano o ignorato o disprezzato un tal decreto.

Che diremo dunque dell'asserzione di S. Girolamo? A mettere in tutta la sua luce il valore di essa, osserviamo che egli non usa un "dicitur", ma si un forte "*legitur*". Egli dunque raccolse quella notizia non da una vaga voce della volubile fama, ma da qualche fonte scritta, che di sua natura ha molta più forza e autorità che non il rumore del volgo. Perciò non si deve facilmente rigettare o vuotar del suo senso il detto del santo Dottore.

Però, pur lasciando a quell'affermazione tutta la sua forza, per metterla d'accordo coi fatti poc'anzi accennati, altro non si richiede se non che, p. es., nel corso della disputa entro il Concilio taluno a conferma dell'argomento abbia

(7) Intorno all'origine di questi canoni, oltre agli autori citati dall'Hefele nell'opera di cui alla nota seguente, v. in particolare l'accurato studio pubblicato recentemente dal prof. C. A. Mallino, *Libri giuridici bizantini in versioni arabe cristiane dei secoli* XII-XIII, nei *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, 1925, p. 101-165.

(8) Intorno a questa questione vedasi Hefele, *Storia dei Concilii*, § 41, con copiosa bibliografia in nota specialmente nella traduzione francese di H. Leclercq, Parigi, 1907, vol. I, p. 503...

(9) Migne, *PG*, 26, 1176...

(10) Migne, *PG*, 37, 472. Lo stesso fa l'amico e collega di S. Gregorio, il vescovo d'Iunio, Amfilochio in un *Carme a Seleuco*, che si legge fra le opere dello stesso Gregorio, volume citato, col. 1593.

recato qualche passo del libro di Giuditta e che gli altri padri del Concilio, approvando l'oratore, abbiano implicitamente ammesso la validità della prova. Infatti è ben verosimile, anzi ovvio, che nel Concilio, prima di venire ai decreti dommatici o disciplinari, siansi discusse con la disputa le importanti materie. Ne' mancano attestazioni storiche, le quali parlano appunto di dispute tenute entro il Concilio. Ne porteremo tosto un essempio nel trattare il secondo dei suaccennati punti, cioè dell'esegesi.

2. — *L'esegesi biblica al Concilio di Nicea*

Tra le fonti storiche del Concilio Niceno la più copiosa è l'opera di Gelasio Ciziceno conosciuta sotto il nome di Storia Ecclesiastica, ma che nei codici porta il titolo di Σύνταγμα τῆς ἐν Νικαίᾳ ἁγίας συνόδου, *Raccolta intorno al s. Concilio di Nicea"* (11). E con ragione; perchè tutta si aggira intorno a quell'importantissimo Concilio, trattando per ordine in tre libri di ciò che accadde prima del Concilio, di quanto si fece nel Concilio, di ciò che seguì dopo la chiusura del Concilio.

Del libro secondo, che tratto di ciò che si fece nel Concilio stesso, più di un terzo è formato da una disputa tra i Padri e un filosofo (così lo chiama Gelasio) di nome Fedone e ariano di sentimenti, disputa che si aggira tutta intorno alla interpretazione di alcuni passi della Sacra Scrittura, specialmente del notissimo passo (Prov. 8, 22): κύριος ἔκτισέ με.

Se tutto ciò che riferisce Gelasio di questa disputa fosse vero, Eusebio Cesariense avrebbe avanzato, e tutto il Concilio avrebbe, almeno implicitamente, colla sua adesione approvato una ben singolare interpretazione di questo passo; cioè che la sapienza che in esso parla è la sapienza creata, la facoltà di ragionare, concessa agli uomini (12). Ma l'autorità di Gelasio Ciziceno, che fiorì sullo scorcio del secolo v, non è tanta presso gli storici, che si sia tenuti ad ammettere come autentica una disputa da lui solo riferita; nè mancano nella stessa trattazione, quale si trova presso Gelasio, indizi, sia di forma sia di sostanza,

(11) Leggesi, ma non intera, in Migne, *PG*, 85, 1191-1360. Edizione intera e critica nel Corpus di Berlino, 1918.

(12) Εἰς τὴν τῷ ἀνθρώπῳ δοθεῖσαν λογιστικὴν σοφίαν διαληπτέον (Ed. di Berlino, p. 76, lin. 24 sg.; cfr. ivi lin. 16; p. 77, 18). Ciò è ben diverso in ogni caso da ciò che S. Gregorio Nazianzeno (*Oratio* 30, *theologica* 4, in Migne, *PG*, 36, 105) dice essere stata opinione di qualcuno prima di lui: che sia la sapienza o ragione artefice, quale risplende in ciascuna creatura. Il s. dottore espressamente rigetta quell'opinione insieme con la scappatoia di quegli altri, che osavano togliere ogni autorità a quelle parole di Salomone (autore dei Proverbi), col pretesto che egli col pentimento degli ultimi anni (vedi l'Ecclesiaste) si era ritrattato!

che fanno a buon diritto considerare quella disputa come fittizia (13). È però fuor di dubbio che il luogo citato (*Prov.* 8, 22) fu per gli Ariani il caval di battaglia contro la dottrina cattolica; per lo che dagli scrittori dell'una e dell'altra parte fu per lungo tempo discusso in vario senso. Anzi sembra che appunto per l'influenza del Concilio Niceno nella interpretazione cattolica di questo passo si possa rilevare una evoluzione degna di nota. Spieghiamoci brevemente.

Le parole ebraiche יְהוָֹה קָנָנִי sono tradotte nella versione dei LXX, usata da quasi tutti i Cristiani a quel tempo (14) κύριος ἔκτισέν με, il Signore mi creò.

Dal contesto appare che in Prov. 8, 22 chi parla è la Sapienza divina che prende atteggiamento ed opere di persona per sè sussistente. Inoltre era noto presso i Cristiani che Sapienza chiamasi la seconda persona della divina Trinità, e perciò tutto quello che nell'Antico Testamento è detto della Sapienza solevasi riferire a Cristo (15).

Di qui per gli Ariani l'argomento a loro giudizio inoppugnabile e preso dalle stesse parole della Scrittura, che la seconda persona della Trinità, ossia il Figlio, fosse cosa creata e prodotta dal nulla (ἐξ οὐκ ὄντων), poichè Egli stesso dice di sè: κύριος ἔκτισέ με, il Signore mi creò.

Presso i cattolici prima del Concilio di Nicea quelle parole dei Proverbi erano riferite comunemente (16) alla stessa natura *divina* del Verbo, o, come solevasi dire, al Verbo di Dio immanente (λόγος ἐνδιάθετος). A questa relazione tenevano tenacemente gli Ariani come a fondamento necessario del loro domma. Quanto poco giustamente ciò deducessero da quelle parole, lo dimostra chiaramente Atanasio osservando come, ammesso che queste parole si riferiscano alla natura divina, il verbo ἔκτισε non ha soltanto un senso unico, e in questo luogo tanto varrebbe nell'ipotesi quanto κατέστησεν, di modo che il senso sarebbe: "*prepose* alle opere da esso fatte, e fatte, s'intende, per mezzo del Figlio stesso" (17).

Ma Atanasio stesso, quando esprime la sua propria opinione, prende altra via che toglie alla contesa degli Ariani ogni fondamento; sostiene cioè che quel passo dei Proverbi si riferisce al Verbo *incarnato* e parla della sua natura *umana*, la quale per certo è creata. Stringendo più da vicino la lettera "il Signore mi creò principio delle sue vie" (così a verbo la versione greca, d'accordo col testo ebraico) sottilmente osserva: "Non è detto *prima delle opere mi creò*, affinchè a nessuno venga in mente di riferirlo alla divinità del Figlio. È dunque scritto di Gesù secondo il corpo; giacchè qual principi delle vie fu creata l'uma-

(13) Vedasi lo Hefele nella *Storia dei Concilii*, vol. 1, c. 27, che rimanda al Valois nelle sue note alla *Storia ecclesiastica di Socrate* (in Migne, *PG*, 67, 60...).

(14) I Siri soltanto usavano un'altra versione, la così detta Pesitta; ma essa per il senso non differisce in questo passo dai LXX; poichè traduce *berani* = mi creò.

(15) Cfr. D. Petavius, *Dogmata Theol. de Trin.*, lib. 6, cap. 9.

(16) Cfr. A. Hudal, *Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches* (Roma, Istituto Biblico, 1914, p. 107-110).

(17) S. Athanasius, *De decretis Nicenae Synodi* 26; Migne, *PG*, 25, 264.

nità del Signore, quella umanità, in cui egli si manifestò a noi per nostra salvezza" (18).

Nè altrimenti opinava Eustazio, vescovo di Antiochia, quell'altro campione della fede cattolica contro gli Ariani, sebbene uscito da una scuola esegetica del tutto opposta a quella di cui era seguace l'alessandrino Atanasio. Nell'opuscolo ch'egli compose per questo passo in particolare, scrive: "Principio delle ottime vie della giustizia fu per noi Cristo uomo". Ed ancora, dopo averne recati gli argomenti, "Vedi (conchiude) come qui col nome di Sapienza è chiamato Cristo uomo" (19).

Questo consenso di uomini così insigni, ch'erano i più forti sostegni della parte cattolica, ed il fatto che col Concilio Niceno (al quale entrambi, l'uno come diacono, l'altro già vescovo presero parte attivissima) essi hanno strettissimo legame, sono per noi sufficiente argomento per ritenere che questa sia stata l'interpretazione data a quel passo dai cattolici nello stesso Concilio di Nicea.

Non è però da tacere qui l'opinione di Eusebio di Cesarea, uomo sì dotto, sebbene di fede meno sincera, il quale partecipò al Concilio ed ebbe parte non piccola nelle controversie di quell'età. Egli dunque confutando in largo stile gli errori di Marcello di Ancira, e considerando con diligenza il nostro passo, anzitutto ritorna alla prima interpretazione di Atanasio, cioè che qui si tratti del Figlio Dio, e "creò" sia posto qui per "costituì, ordinò" (κατέστησεν ἢ κατέταξεν). Di poi osserva che la voce ebraica, la quale nella lingua originaria suona קָנָה non significa propriamente creare; laonde gli altri interpreti greci la tradussero tutti d'un modo ἐκτήσατο *possedette* (così pure la Volgata). La differenza di questo verbo dal secondo viene da Eusebio così rettamente, e in conformità con la dottrina cattolica definita: "il primo verbo (creò) nel senso più comunemente usato significa il passaggio dal non essere all'essere; l'altro invece (possedette) esprime la particolare relazione di proprietà di una cosa preesistente a colui che la possiede". Nè omette, a scopo di maggiore chiarezza, di avvertire che questo stesso verbo קָנָה nella forma della prima persona קָנִיתִי = possedetti, trovasi ancora nel testo ebraico a Gen. 4, 1 ove alla nascita di Caino la sua madre dice: "Posseggo un uomo nel Signore" (20).

Queste notizie del testo ebraico e delle diverse versioni il celebre vescovo di Cesarea senza dubbio le prese dalle Esaple di Origene, che formavano l'esclusivo inestimabile tesoro della Chiesa di Cesarea. L'imperizia nella lingua ebraica, o almeno l'inavvertenza al contesto susseguente, fece sì che quel dottissimo uomo erroneamente ritenesse che le parole "Posseggo un uomo nel Si-

(18) S. Athanasius, *Expositio fidei* 3. 4; Migne, *PG*, 25, 205; vedi anche *Or. 2 c. Arianos* 11, 44. 45 (*PG*, 29, 169. 241); *Sermo maior de fide* 21 (*ibid.* 1273).

(19) I frammenti di questo discorso o trattato, dopo Pitra, *Analecta sacra* 2 p. XXXIX e 4 p. 213-243, furono raccolti e pubblicati da F. Cavallera, *S. Eustathii Episcopi Antiocheni... homilia christologica* (Parigi, 1905, p. 77-79).

(20) Eusebius Caes., *De Ecclesiastica Theologia* 3, 2; Migne, *PG*, 24, 973-980.

gnore" fossero proferite da Adamo; mentre il verbo "e disse" (Volg. *dicens*) in ebraico, essendo di genere femminile וַתֹּאמֶר manifestamente dimostra che le sono parole di Eva. Se ciò avesse risaputo il nostro Eusebio, quanto a proposito, credo io, dal confronto dell'uno e dell'altro luogo (*Gen.* 4, 1 e *Prov.* 8, 22) avrebbe egli tratto nuova luce per illustrare da questo passo controverso non solo la relazione di proprietà verso il Padre, ma la stessa generazione del Verbo!

Ma una conoscenza un po' profonda della lingua ebraica era negata agli antichi. Qui ci basti per lo scopo nostro osservare, di quanto stimolo fosse la definizione Nicena a promuovere l'esegesi di questo testo.

3. — *La teologia biblica al Concilio Niceno*

È noto a tutti, che abbiano una conoscenza sia pur superficiale della sacra teologia, che il domma cattolico definito dal Concilio Niceno ha la sua scultoria espressione nella parola ὁμοούσιον *consustanziale,* con la quale viene espressa la relazione del Figlio al Padre nella stessa natura; e che questa voce in modo così acconcio, così fuori di ogni equivoco dà rilievo alla verità cattolica contro tutti gli errori, che contro di essa nessun assalto risparmiarono tutte le sette di qual si voglia colore o varietà, sette dai principî dell'arianesimo. Il colmo, per così dire, delle accuse contro l'ὁμοούσιον era l'imputazione che fosse una voce ἄγραφος, cioè non contenuta nelle s. Scritture, non usata da alcuno scrittore sacro.

I difensori della fede Nicena rispondevano che non era punto contrario alla s. Scrittura, anzi ad essa pienamente conforme, se la dottrina insegnata nei s. libri fosse spiegata, per nuova necessità di tempi, con qualche formola nuova, atta a significare e definire con esattezza la cosa, benchè prima, quanto all'espressione, non usata. Illecita sarebbe soltanto quella voce che dalla dottrina o chiaramente espressa dalle sacre Scritture o con evidenza indi dedotta si scostasse o le contradicesse.

Orbene con la citazione stessa dei passi della sacra Scrittura e con la loro interpretazione dimostravano quei Padri che la voce ὁμοούσιος era tale da rispondere appieno alle condizioni del primo genere, sopratutto perchè in brevissimo compendio ottimamente comprendeva quanto apertamente insegnano le sacre Scritture intorno alla relazione di Cristo al Padre, cioè alla identità di ambedue nella natura divina. I passi principali addotti a questo scopo erano presi dal Vangelo di S. Giovanni; p. es. "io e il Padre siamo uno" (*Giov.* 10, 30): "tutto ciò che ha il Padre è mio" (16, 15); "tutto ciò che è mio è tuo e tutto ciò che è tuo è mio" (17, 10), oltre al principio stesso di quel Vangelo.

Capivano quei glorioso propugnatori della fede cattolica, che fondamento di ogni verace teologia è la divina Scrittura rettamente intesa e accuratamente ap-

profondita; ma al medesimo tempo dimostravano che i Padri Niceni non si erano punto scostati da questo principio di sana teologia, anzi avevano con bell'esempio mostrato quanto con la retta intelligenza e l'opportuna applicazione delle Scritture si possa promuovere una soda teologia (21).

E tanto basti ad illustrare secondo le nostre forze quel sì importante e meritamente sì celebre Concilio anche sotto l'aspetto biblico.

Roma.

(21) Vedi per tutta la questione: S. Athanasius, *De Decretis Synodi Nicenae,* Migne, *PG,* 25, 413-475; altri presso Petavius, *Dogmata theol. de Trin.,* lib. 4, cap. 5.

DOMINUS CONDIDIT ME INITIUM VIARUM SUARUM IN OPERA SUA (PROV. 8, 22), PEL

P. JOAN ROVIRA, S. J., PROF. DE SDA. ESCRIPTURA (ANTIC TESTAMENT) EN EL COL·LEGI MÀXIM DE ST. IGNASI DE SARRIÀ - BARCELONA

I

De sensu et interpretatione hujus textus celebris in Concilio Nicaeno, inter Sanctos Patres et Arianos controversia fuit. Quare operae pretium esse existimo de valore et significatione hujusmodi textus apud Sanctos Patres aliqua breviter dicere.

Ariani, ut notum est, aeternitatem et divinitatem Verbi negabant. Etenim Arius de Dei Filio haec in vulgus jactare solebat: "Erat aliquando, quando non erat: ex non extantibus factum est, non de Patris substantia genitus: ex tempore, non ab aeterno: haudquaquam Deus verus de Deo vero; sed ex nihilo creatus, minor Patre, voluntate naturaque mutabilis". (*Hist. Conc. Nic.* Mansi, t. 2, 635).

Haec similiter Ariani dicebant, quantumvis aliqui errores suos quodammodo tegere et dissimulare studerent, ut ait S. Athanasius: "Haec nempe illi scripserunt: Creatus est, sed non ut una ex rebus creatis: factus est, sed non ut una ex rebus factis: genitus est, sed non ut una ex rebus genitis". (S. Athan., *Or.* 2 *contra Arian.*, n. 19, *PG*, 26, 185).

Ut autem hos suos errores probarent, Ariani potissimum praedictum Proverbiorum textum, Prov. 8, 22, ut invictum argumentum allegabant. Ut enim communiter admitti solebat, in illis Proverbiorum verbis inducitur loquens Sapientia vel Verbum Dei. Sed expresse dicit se creatum: *Dominus creavit me.* Ergo in sacris Scripturis expresse asseritur, Verbum esse creatum, quamvis non sit ut una e rebus creatis.

Huic argumento simplicissimo Sancti Patres, licet diversis modis loquentes, simplicissimam solutionem proponebant. Dicebant enim verba illa proferri quidem a Sapientia Dei, sed a Sapientia divina incarnata, videlicet, a Christo Domino cujus humanitas creata est, quique proinde vere dicere poterat: *Dominus creavit me.*

Profecto, si Gelasii Cyziceni verbis standum esset, Patres in ipso Concilio

Nicaeno verba illa Proverbiorum potius intellexerunt de sapientia rationali vel humana. Hanc enim ipse Nicaenis Patribus tribuit responsionem:... "Quod enim ante mundi constitutionem Dominus invenit prudentia sua, hoc tandem Dominus post mundum et mundi naturas creavit. Ait ergo Salomon quasi ex persona humanae sapientiae, quae in divina intentione ante mundum extitit. *Dominus condidit me initium viarum suarum in opera ejus,* humanam sapientiam ac rationalem homini ad imaginem Dei facto praeparatam, haec pronuntiantem induxit. Hoc igitur erat, *Dominus condidit.* De illo enim qui in divina intentione ante mundum fuit, hoc exposuit. (Gelasii Cyziceni, *Comment. Actorum Concilii Nicaeni,* l. 2, c. 18. — Mansi, *Concil.,* t. 2, 344...).

At nunc non de illa Nicaena controversia agendum est, sed de sensu et interpretatione textus praedicti apud Sanctos Patres. Quid autem Sancti Patres senserint, quid dixerint, aut quomodo verba illa Proverbiorum intellexerint et exposuerint. profecto non aliunde, quam ex ipsorum Patrum scriptis erui debet

II

Primus ergo sit fortissimus ille impugnator ac debellator Arianorum S. Athanasius, qui diversis in locis illam Proverbiorum sententiam perpendit.

Sic in Expositione fidei: "Itaque corpus quod quidem propter nos assumpsit, res creata est, de quo dicit Jeremias juxta Septuaginta interpretum editionem: *Dominus creavit nobis in plantationem salutem novam, in qua salute homines circumibunt,* Jer. 31, 22. Interprete autem Aquila: *Creavit Dominus novum in femina.* Creata porro nobis in plantationem salus nova et non antiqua, nobis et non ante nos Jesus est, qui quatenus Salvator factus est homo, quae quidem vox, J e s u s, aliquando s a l u s, aliquando S a l v a t o r redditur. Est autem ex Salvatore salus, ut ex lumine illuminatio. Itaque nova ex Salvatore orta salus, ut loquitur Jeremias, nobis salutem novam creavit, vel, ut vertit Aquila: *Creavit Dominus novum in femina,* id est in Maria. Nihil enim novum in femina creatum est, nisi Dominicum corpus, quod Maria virgo absque concubitu peperit, ut ex persona Jesu in Proverbiis legitur: *Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua.* Prov. 8, 22. Non dicit, ante opera creavit me, ne quis id ad divinitatem Filii referret". (S. Athanasius, *Expositio fidei,* n. 3, *PG,* 25, 205).

Paulo aliter idem sanctus Pater, in sua de Nicaenis Decretis Epistola, in qua vocem illam, c r e a v i t, dicit sumendam esse in sensu lato, ita videlicet, ut idem significet atque p r a e f e c i t. Haec enim ille ait: "Qui scilicet contra mentem divinae et propheticae Scripturae haec verba explicant: Dominus creavit me principium viarum suarum. Nec enim, ut scitis, una est significatio verbi, creavit. Nam hoc in loco, creavit, idem est ac praefecit operibus ab ipso factis,

factis, inquam, per ipsum Filium. Hoc autem verbum, c r e a v i t, hic intelligendum non est pro, f e c i t: siquidem facere et creare inter se differunt. Hinc Moyses in magno Deuteronomii carmine ait: *Numquid non ipse est Pater tuus, qui possedit te, et fecit te, et creavit te?* Dtn. 32, 6. Sic etiam illos recte quis possit coarguere: O praecipites temerariique homines! Ergone facta res est primogenitus omnis creaturae, Coloss. 1, 15, qui ex utero ante luciferum genitus est, Ps. 109, 3, qui ut Sapientia dicit; *Ante omnes colles me gignit?* Prov. 8, 25. Denique Scripturae divinae multis in locis genitum eum dicunt, nusquam vero factum: ex quibus aperte convincuntur falsa de Domini generatione opinari" (S. Athan., *Epist. De Decretis Nicaenae Synodi*, n. 26, *PG*, 25, 464).

Praesertim vero in oratione secunda contra Arianos illa Proverbiorum verba multis modis exponit. Sic enim ait: "Itaque nec illud intelligentes quod in Proverbiis scriptum est: *Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua,* Prov. 8, 22, nec istud Apostoli: *Qui fidelis est ei qui fecit illum,* temere altercantur ajuntque Dei Filium rem factam et creatam esse... Quem (christianismum) si cognoscerent, sese in judaeorum nostrae aetatis infidelitate nequaquam concluderent, sed soiscitando discerent, quod: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum,* Jo. 1, 1: cum autem volente Patre ipsum Verbum homo est factus, tunc jure merito de illo dictum est a Joanne quidem: *Verbum caro factum est,* Jo. 1, 14: et a Petro: *Dominum et Christum eum fecit*: Act. 2, 36: et per Salomonem velut ex ipsius Domini persona: *Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua,* Prov. 8, 22: item a Paulo: *Tanto praestantior factus angelis,* Hebr. 1, 4: et alibi: *Semetipsum exinanivit, forma servi assumpta,* Philip. 2, 7: et rursus: *Unde, fratres sancti, vocationis caelestis participes, considerate apostolum et pontificem confessionis nostrae Jesum, qui fidelis est ei qui fecit illum,* Hebr. 3, 1-2. Haec enim et similia dicta eamdem vim significationemque habent, quae et pietati est consentanea, et Verbi divinitatem ostendit, itemque ea quae humano more illi attribuuntur, dicta esse quatenus ipse filius quoque hominis factus est. (S. Athan., *Oratio II contra Arianos,* n. 1, *PG,* 26, 148).

Postea vero ipsum textum Proverbiorum accuratius expendere aggreditur, ea quae objiciebant Ariani proponens ac refellens, ubi haec ait: "Jam vero, si placet, istud Proverbiorum: Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua, dispiciamus: quamquam cum Verbum rem factam non esse ostenderimus, plane nec rem creatam esse simul probatum est. Idem enim est si rem factam vel creatam dixeris: proindeque argumenta quibus probatur eum non esse factum, eadem ostendunt creatum non esse. Quocirca permirum sane est illos confirmandae impietatis causa varia comminisci, nolleque allatis cedere argumentis. Namque primo quidem simpliciores circumvenire conati sunt, ita interrogantes: Qui est eumne qui non erat fecit ex non exsistente, an qui erat? Et, habuistine filium priusquam genuisses? quod esse futile ut probatum est, aliam sunt com-

menti quaestionem, nempe, Unumne est non factum an duo? sed ibi quoque devicti, istam rursus excogitavere: Num liberi est arbitrii naturaeque mutabilis? Quod cum pariter explosum fuisset, illud Apostoli perperam sunt interpretati: *Tanto praestantior factus angelis,* Hebr. 1, 4. Verum cum hoc etiam illorum commentum dissolverit veritas, jam omnia illa simul colligentes, rei factae et creatae vocabulis suam sperant confirmare haeresim... Quapropter licet ex his quae jam dicta sunt, vanum hunc illorum conatum esse perspicuum sit: quia tamen illum Proverbiorum locum ubique circumferunt et pervulgant, atque plurimis, qui christianae fidei ignari sunt, aliquid dicere videntur; necesse est quemadmodum de his verbis: *Qui fidelis est ei qui fecit illum,* Hebr., 3, 2, disseruimus, sic et istam dictionem, c r e a v i t, seorsim expendere, ut, hoc in loco sicuti in aliis omnibus, nihil praeter mera mentis commenta sibi esse convincantur.

Primo ergo videamus quaenam initio, cum ab ipsis fingeretur haeresis, beatae memoriae Alexandro tradiderint. Haec nempe illi scripserunt: "Creatus est, sed non ut una e rebus creatis: factus est, sed non ut una e rebus factis: genitus est, sed non ut una e rebus genitis".

Hanc autem eorum simulationem refellit, dicens: "Verum hujusmodi verbis suam apertius patefecerunt impietatem. Nam si secundum vos creatus plane est, cur simulatione utimini addentes, sed non ut una e rebus creatis? si item vere factus est, quid illud significat, sed non ut una e rebus factis? qua profecto in re venenum haeresis percipere licet. Cum enim dicunt eum esse genitum, sed non ut unam ex rebus genitis, multos inducunt filios, quorum unum esse Dominum opinantur, ita ut secundum illos jam non sit Unigenitus, sed unus et ipse inter plures fratres et genitus et Filius appelletur".

Deinde respondet etiam inter res creatas non omnes esse aequalis perfectionis, neque unam esse ut alias: "Certe universa rerum aspectabilium natura intra sex dies facta est, ita ut prima die lux facta sit, quam vocavit diem; secunda, firmamentum; tertia, congregatis aquis aridam patefecit, variosque in ea produxit fructus; quarta, solem et lunam... Atqui neque lux ut nox est, neque sol ut luna, nec brutae animantes ut homo ratione praeditus, nec angeli ut throni, nec throni ut potestates; sed res illae omnes creatae quidem sunt, at singulae in propria natura, uti factae fuerunt et sunt et permanent.

Vel igitur Verbum ex factis rebus eximatur, atque ut creator, reddatur Patri, et Filius natura esse concedatur. Aut si vere res est creata, eumdem ordinem habere fateantur, qualem inter se habent res ceterae. Singulae itaque creatae dicantur, non vero, ut una ex rebus creatis; genitae similiter et factae dicantur, non tamen, ut una ex factis aut genitis rebus... Tametsi enim Filius aliis rebus comparatus, longe illis excellit, nihilo tamen minus res est creata ut illae; quippe cum etiam inter res quae natura creatae sunt, aliae aliis sint praestantiores. "Stella enim a stella differt in gloria", 1 Cor. 15, 41.

Deinde vero probat Verbum non creatum esse, sed Creatorem: "Nam, ut ipsum Verbum ait: *Eram apud illum componens,* Prov. 8, 30. Et: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor,* Jo., 5, 17. Quae dictio, *usque modo,* significat ipsum ut Verbum semper in Patre exsistere. Siquidem Verbi proprium est, Patris opera efficere, nec extra eum esse. Quod si quae Pater facit, eadem et Filius facit, et quae creat Filius, Patris sunt creaturae; certe si Filius creatura est Patris, vel ergo ipse seipsum efficit, proindeque se ipse creat (quandoquidem quae Pater facit, eadem Filii sunt opera), quod profecto absurdum est, nec fieri ullo modo potest; vel si Patris opera creat et facit, igitur nec opus nec creatura est, ne cum ipse sit causa efficiens, in rebus quae fiunt facere reperiatur quod ipse factus est: cum potius ne facere quidem possit. Qui enim fieri queat, ut ea quae non sunt efficiat ut sint, si, ut putatis factus e nihilo est? Quod si ille licet creatus, possit producere creaturam: certe idem de singulis creaturis erit intelligendum, nempe illas creare posse. Quod si a vobis conceditur, quid Verbo opus fuit, cum inferiores a superioribus effici queant: vel saltem cum res singulae factae potuerint a Deo initio audire, Fias, et, Efficere, atque ita fuissent productae". (S. Athan., *Or. II contra Arianos,* nn. 18-21, *PG,* 26, 184...).

Sic ergo pergit Arianorum objectiones solvens eorumque errores refellens. Postquam autem his omnibus viam sibi ad explicationem textus Proverbiorum complanavit, eum declarare incipit, praemonens antea illum proverbialiter seu proverbiorum more esse intelligendum: "Haec porro, loci Proverbiorum explicandi gratia, hactenus praemisimus, absurdisque illorum refellendis commentis institimus; ut perspectum habentes, Filium Dei dici creatum non debere, recte legere discant illum Proverbiorum locum, cujus sana utique est sententia. Itaque scriptum quidem est: *Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua,* Prov. 8, 22; verum quia proverbia illa sunt, idque instar proverbii est dictum; haec idcirco verba non, ut nude jacent, sunt explicanda, sed attendendum est ad personam, itaque congruenter pietati, ea par est intelligere. Nam quae proverbiorum instar dicuntur, non clare et aperte, sed obscure enuntiantur, ut ipse Dominus in Evangelio secundum Joannem his verbis docet: Haec in proverbiis locutus sum vobis. Sed venit hora cum jam non in proverbiis loquar vobis, sed palam, J. 16, 25... Igitur si de angelo vel de aliqua alia re facta, uti nos sumus, scripta sunt: haec dictio, c r e a v i t, per me licet, proprie usurpetur. Sed si Sapientia Dei, in qua res factae omnes productae sunt, hic de seipsa loquitur: quid cogitare convenit quam eam cum verbo, c r e a v i t, usa est, nihil contrarium vocabulo, g e n u i t, dicere, neque oblitam se creatricem et effectricem esse, aut ignaram quid inter creantem et creata intersit, seipsam inter res creatas annumerasse, sed sensum aliquem non apertum, sed abstrusum, proverbiorum more, significare, secundum quem sanctos ad vaticinandum excitarit, ipsaque paulo post eadem significatione vocem, c r e a v i t, hisce aliis denotarit verbis: *Sapientia aedificavit sibi ipsi domum?* Prov. 9, 1. Certum est autem Sa-

pientiae domum, nostrum esse corpus, quo assumpto factus homo est, unde jure merito a Joanne dicitur: *Verbum caro factum est,* Jo. 1, 14; et Sapientia ipsa de se per Salomonem haud inconsulte ait, non, Ego sum creata, sed tantum: *Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua,* non autem ut essem me creavit, neque quod simile habeam rerum creatarum principium et originem.

Non enim Verbum hoc in loco naturam suae divinitatis vel aeternum germanumque sui ipsius ex Patre ortum, Salomonis verbis significavit: sed solam humanitatem et susceptam nostri gratia dispensationem intellexit. Hinc, ut jam monui, non dixit: Res sum creata, vel, Creatura facta sum, sed tantum, c r e a v i t. Siquidem res creatae, quia creatam habent naturam, e numero rerum factarum sunt, et creari dicuntur, omninoque creatura creatur. At sola dictio, c r e a v i t, non necessario naturam vel ortum significat, sed aliquid aliud circa rem de qua loquitur, fieri innuit: nec proinde id quod dicitur creari, etiam natura et substantia creatum est. Quod quidem discrimen non ignotum est divinae Scripturae...

Itaque ea, quae ex natura sua substantiam habent creatam, creaturas dici, et vere creari, satis ex his patet... Quod vero sola dictio, creavit, non semper naturam significet vel originem, liquet ex Davide, qui in Psalmis ait: *Scribantur haec in generationem alteram, et populus qui creabitur, laudabit Dominum,* Ps. 101, 19; et rursus: *Cor mundum crea in me, Deus,* Ps. 50, 12... Neque enim David de populo aliquo, qui secundum substantiam crearetur, sermonem habebat, nec orabat ut cor acciperet aliud ab eo quod jam haberet: sed eam, quae secundum Deum est, renovationem significabat et instaurationem...

Namque hoc ex ipso loco convincitur merum vestrum commentum esse, quod Dominum creatum esse affirmatis. Quippe Dominus sciens suam naturam esse unigenitam Sapientiam, Patrisque fetum, et aliam a factis et ex natura creatis rebus, nunc perhumaniter dicit: *Dominus creavit me initium viarum suarum,* quasi scilicet diceret: Pater corpus mihi perfecit, Hebr. 10, 5: et me ad homines pro hominum salute creavit. Quemadmodum enim cum a Joanne audimus: *Verbum caro factum est,* Jo. 1, 14, non totum Verbum carnem esse, sed carnem tantummodo induisse factumque esse hominem intelligimus: cum item audimus: *Christus pro nobis factus est maledictum,* Gal. 3, 13; et: *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit,* 2 Cor. 5, 21; non etiam totum ipsum intelligimus maledictum et peccatum factum esse, sed nostram maledictionem duntaxat suscepisse, ut Apostolus his verbis docet: *Redemit nos de maledictione.* Gal. 3, 13, nostraque portasse peccata, ut ait Isaias, Is. 53, 4, atque ea, ut scribit Petrus, corpore in lignum sustulisse. Similiter ergo si vocem, c r e a v i t, in Proverbiis audierimus, non totum Verbum creaturam esse, sed creatum induisse corpus intelligendum est, Deumque pro nobis ipsum creasse, et illi creatum corpus, nostri causa, uti scriptum est, perfecisse, ut in ipso renovari diique effici possemus... Proverbia quidem dictionem, c r e a v i t, habent: at Filium non

creatum sed genitum esse ajunt, et juxta vocis, creavit, et creaturae, differentiam, quam paulo antea ex Scripturis explicavimus, illum agnoscunt Sapientiam esse unigenitam et rerum creatarum opificem, quod quidem naturae Filii proprium est. Cum autem vocem, creavit, usurpant, non de ejus loquuntur natura, sed eum multarum viarum principium fieri significant, ita ut vox, c r e a v i t, voci, fetus, opponatur: quod autem principium viarum dicitur, ipsi Verbo opponitur quatenus est Unigenitum.

Nam si genitus est, quare illum creatum dicitis? Nemo enim quae creat gignere dicit, nec proprios fetus vocat creaturas. Rursus, si unigenitus est, quomodo fit ipse viarum principium? Nam si principium omnium ipse est creatus, necesse est non jam amplius unum esse, quippe qui alios post se habeat. Siquidem Ruben qui principium fuit filiorum, non unigenitus erat, sed aetate quidem erat primus, natura autem et cognatione unus illorum erat, qui post ipsum nati fuere. Igitur si Verbum principium est viarum, tale profecto est quales sunt viae: "et vicissim tales sunt viae quale ipsum est Verbum, licet tempore primum illarum creetur". (S. Athan., *Or. II contra Arian.*, nn. 44-48, *PG*, 26, 240...).

Rursus autem in hoc textu loqui Sapientiam incarnatam probat novo argumento: "Nec enim Dei Verbum res est creata, sed creator ipse est: tunc autem proverbii instar ait: Dominus (Κύριος) creavit me, cum creatam induit carnem. ut etiam ex hoc ipso loco potest intelligi. Tametsi enim Filius est, et Deum habet Patrem, cum proprius ejus sit fetus: tamen Patrem hoc in loco Dominum appellavit, non quia servus esset, sed quia servi formam accepit. Quippe quemadmodum, quatenus Verbum est ex Patre, Deum convenienter Patrem appellat: namque id proprium filii est erga patrem: ita cum opus venit absoluturus, et servi formam accepit, Patrem Dominum dicere eum omnino decuit. Hujusmodi porro discrimen suos ipse discipulos distincte admodum hisce Evangelii verbis docuit: *Confiteor tibi, Pater;* deinde: *Domine caeli et terrae,* Mt. 11, 25. Namque et Deum sui ipsius Patrem esse testatur, et eumdem rerum creatarum Dominum appellat: ita ut ex hoc loco perspicuum sit eum, cum naturam creatam accepit, tunc Patrem appellasse Dominum..." (n. 50, *PG*, 26, 258).

Deinde vero hoc idem probat ex illis verbis: i n o p e r a s u a: "Res enim creatae primo ac praecipue ea de causa sunt factae ut sint et exsistant, secundo vero habent ut agant quaecumque imperaverit Verbum, ut in omnibus licet perspicere. Siquidem Adam creatus est, non ut ageret, sed ut primum esset homo; nam postea agendi praeceptum accepit. Noe similiter... Etenim magnus ille Moyses primum factus homo est, deinde populi imperium illi est concreditum. Idem ergo hic pariter licet intelligere. Vides enim Filium non creari ut sit: sed *in principio* quidem *erat Verbum,* Jo. 1, 1, postea vero in opera eorumque administrationem mittitur. Etenim antequam facta essent opera, semper erat Filius, necdum tamen necesse erat eum creari. Postquam autem creata sunt opera, ac deinde administratione ad illa restauranda opus fuit: tunc etiam seipsum obtulit

Verbum, eoque sese demisit, ut operum simile fieret: quod utique per vocem, creavit, nobis voluit significare. Simile item aliquid per Isaiam prophetam his verbis docet: *Et nunc haec dicit Dominus, qui me ex utero servum sibi formavit, ut Jacob et Israel ad ipsum congregarem, congregabor et glorificabor coram Domino,* Is. 41, 5. Ecce etiam hic non ut esset formatur, sed ut tribus congregaret, quae antequam ipse formaretur exsistebant. Nam ut illic scriptum est, c r e a v i t, ita hic, f o r m a v i t, dicitur; et ut illic additur, i n o p e r a, ita hic sequitur, u t c o n g r e g a r e m. Quocirca clarissimum undelibet est, nonnisi posterius quam fuerit Verbum, haec verba, c r e a v i t, et f o r m a v i t, de illo enuntiari. Nam quemadmodum antequam Filius formaretur, tribus exsistebant, propter quas formatus ipse est: sic etiam opera, quorum causa creatus est, prius patet exstitisse. Praeterea cum in principio esset Verbum, nondum, ut dixi, erant opera; cum autem facta sunt opera, et exegit necessitas, tunc dictum est, c r e a v i t..."

Haec autem eadem postea explicat, hoc modo: "Quippe decuit ipsum, qui alius ab operibus, imo qui creator illorum erat, eorum quoque in se suscipere renovationem: ut ipse nostri causa creatus, omnia in seipso recrearet ac reficeret. Hinc ubi dixit, c r e a v i t, statim causam, nempe, o p e r a, addidit, ut scilicet his verbis, i n o p e r a c r e a r i, significaretur illum hominem fieri ad ipsa opera instauranda. Namque ea est consuetudo Scripturae divinae, quae quoties de Verbi ortu secundum carnem loquitur, causam subjungit propter quam homo factus est. Cum autem vel ipse vel ejus famuli de ejus divinitate verba faciunt; omnia simplici dictione absolutaque sententia, et nulla implicita causa proferuntur. Nempe Patris est splendor; ut autem Pater non est ob aliquam causam, ita nec ejus splendoris causa est inquirenda. Itaque scriptum est: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum,* Jo., 1, 1: cujus quidem rei nulla affertur causa. Cum autem *Verbum caro factum est,* Jo., 1, 14, tunc causa propter quam factum est, his verbis indicatur: *Et habitavit in nobis.* Similiter Apostolus cum ait: *Qui cum in forma Dei esset,* Philip., 2, 6, causam non protulit nisi post haec verba: *formam servi accepit*: tunc enim subjecit: *Humiliavit semetipsum usque ad mortem, mortem autem crucis,* Philip., 2, 7-8. Haec enim causa est cur Verbum caro factum est et servi accepit formam" (n. 53, *PG*, 26, 260).

Eadem vero novis rationibus declarat: "Itaque idcirco venit Salvator ut testimonium perhiberet, et mortem pro nobis susciperet, hominesque ad vitam revocaret, ac diaboli opera dissolveret. Haec causa est cur carne assumpta ad nos advenerit. Non enim esse potuisset resurrectio, nisi mors antecessisset. Quomodo vero mors antecessisset nisi mortale habuisset corpus? Id sane ab eo didicerat Paulus, cujus nempe haec sunt verba: *Quia ergo pueri sanguinis et carnis participes facti sunt, ipse quoque similiter eorumdem particeps fuit, ut per mortem, diabolum qui mortis imperium habet, destrueret, et liberaret eos*

qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti, Hebr. 2, 14-15... Joannes vero scribit: *Nec enim misit Deus Filium suum in mundum ut judicet mundum, sed ut mundus per ipsum salvetur,* Jo. 3, 17. Rursus quoque per seipsum ita locutus est Salvator: *Ego in judicium in hunc mundum veni, ut qui non vident videant, et qui vident caeci fiant,* Jo. 9, 39. Non ergo propter seipsum venit, sed propter nostram salutem, necnon ut mortem destrueret, peccatum condemnaret, caeci viderent, omnesque e mortuis excitarentur. Quod si non propter seipsum sed propter nos venit: non igitur sui sed nostri causa creatur; non igitur ipse est creatus, sed nostra assumpta carne haec ille ait. Quod autem is sit Scripturarum sensus licet ab Apostolo discere, qui Epistola ad Ephesios ita scribit: *Qui medium septi parietem diruit, cum inimicitiam in carne sua legem mandatorum in decretis abrogavit, ut duos crearet in semetipso in unum novum hominem, faciens pacem,* Eph. 2, 14-15. Quod si duo in illo creantur, qui et sint in ipsius corpore: non immerito igitur, duos in se ferens, ipse quoque quasi creatus est. Namque creatos in seipso conjunxit, et ipse in illis erat, veluti illi. Sic porro duobus in illo creatis dicere maxime ei convenit: *Dominus creavit me...*

Nam si ut illi sentiunt, quasi natura Verbi creata esset, dicit, *Dominus creavit me,* utpote qui sit creatus: sane non propter nos creatus erit dicendus. Si vero ille propter nos non est creatus: in ipso non creati sumus: quod si in illo creati non sumus, eum igitur non in nobis sed extra nos haberemus, ut si nimirum doctrinam ab eo tanquam a magistro accepissemus. Quod si ita de nobis se res habet, procul dubio carnis peccatum, nihilominus quam antea, regnare perseverat, nec ex illa expulsam est. Verum his adversatur Apostolus, qui paulo ante ita ait: *Ipsius enim opus sumus creati in Christo Jesu,* Eph. 2, 10. Si ergo nos in Christo creati sumus, non igitur ille est qui creatur, sed nos ipsi sumus qui in illo creamur, nostrique causa vox illa, c r e a v i t, scripta est. Nam nostram ob necessitatem Verbum, etiamsi sit creator, vocem tamen rerum creatarum non renuit nec ista vox ejus propria est, quatenus est Verbum, sed nostrum est istud vocabulum, c r e a v i t, qui nempe in eo creamur... Hinc etiam causa cur hujusmodi dictio, c r e a v i t, adhibeatur, adjuncta est, quae nempe operum est necessitas. Ubi porro adjecta causa est, ea lectionis difficultatem penitus tollit. Namque hic causam, cur vox, c r e a v i t, sit adhibita, opera assignat. At cum de ejus ex Patre generatione sermo habetur, mox subditur: *Ante omnes colles gignit me,* Prov. 8, 25. Causa utique hic non additur, ut in voce, c r e a v i t, ubi subjungitur, i n o p e r a: sed absolute dicitur: *gignit me,* ut et illud: *In principio erat Verbum,* Jo. 1, 1. Nam etiamsi nulla fuissent creata opera, nihilominus Verbum Dei erat, et Deus erat Verbum. Ipsum autem Verbum nequaquam homo factus esset, nisi causa fuisset hominum necessitas" (nn. 55, 56, *PG,* 26, 261...).

Asserit igitur has duas voces, creare, et gignere diversa significare, et inter se quodammodo opponi, neque idem esse rem creatam et genitam. Quoniam au-

tem etiam homines ex Deo geniti vel nati dici possunt, quomodo haec hominibus conveniant, declarat: "Deus enim non tantum homines creavit, sed etiam filios vocavit, tanquam si illos genuisset. Nam vox, g e n u i t, filium indicat, uti per prophetiam dicit: *Filios genui et exaltavi.* Is. 1, 2. Quocirca quoties Scriptura de Filio loquitur, non vocem, c r e a v i, usurpat, sed vocem, g e n u i. Id videtur Joannes his verbis significare: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomen ejus, qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo geniti sunt*: quae verba e re fuerit observare. Siquidem verbum, f i e r i, adhibet quia non natura, sed adoptione filii esse dicuntur: dictione autem: g e n i t i s u n t, usus postea est, quia illi quoque nomen filii acceperunt Sed populus, ut ait propheta, Is. 1, 3, repulit benefactorem. Haec est autem Dei benignitas, quod quorum effector est, horum etiam pater gratia postea fiat, quod tunc contingit cum creati homines, ut ait Apostolus, Gal. 4, 6, Spiritum Filii ejus clamantem: *Abba, Pater,* in suis cordibus, suscipiunt. Hi porro sunt qui, suscepto Verbo, potestatem ab eo accepere filios Dei fieri. Nec enim alio modo filii possunt fieri cum ex natura sua sint creati, nisi Spiritum ejus qui naturalis et verus est Filius acceperint. Quod ut fieret, *Verbum caro factum* est, Jo. 1, 14, ut hominem ad divinitatem recipiendam idoneum redderet...

Quod autem non idem sit res creata et genita, sed inter se et natura et verborum significatione differant, ipse Dominus in iisdem Proverbiis declarat. Nam postquam dixit: *Dominus creavit me initium viarum suarum,* subdidit: *Ante omnes colles gignit me.* Quod si Verbum natura et substantia creatum esset, nihilque rem genitam inter et creatam differret, non subjunxisset *gignit me* sed satis habuisset dictionem, c r e a v i t, usurpare, quippe quae idem ac, g e n u i t, significaret. Verum ubi dixit: *Creavit me initium viarum suarum in opera* sua, non simpliciter addidit *genuit me,* sed cum conjunctione *vero,* ut hoc modo dictionem, c r e a v i t, confirmaret, cum dicit: *Ante omnes vero colles gignit me.* Nam verbum, c r e a v i t, cum vocabulo, *gignit me,* conjunctum, unam perficit sententiam, indicatque aliam ob causam dictum esse, c r e a v i t, ut et, g i g n i t m e, esse ante, c r e a v i t... Namque dicendo, ante omnes vero *gignit me,* alium ab omnibus esse declarat, cum ex supra dictis constet, nullam ex rebus creatis prius altera factam esse, sed res omnes factas uno eodemque mandato simul exstitisse. Hinc nec eadem adjuncta sunt dictionibus, c r e a v i t, et g i g n i t m e: sed post, c r e a v i t, additur, *principium viarum*: at non dixit: principium gignit me, sed, *ante omnes gignit me*...

Quapropter cum id discriminis intercedat inter, c r e a v i t, et g i g n i t m e, atque, *principium viarum,* et, *ante omnes,* concludendum est Deum qui hominum creator est, per suum Verbum, quod in illis habitat, eorumdem Patrem postea fieri. De Verbo autem contraria omnino est ratio. Siquidem Deus qui Verbi Pater natura est, ejus post haec creator et effector factus est, cum scilicet Ver-

bum creatam et factam carnem induit, et homo factus est. Nam sicut homines, Spiritu Filii accepto, filii per ipsum efficiuntur: ita Dei Verbum cum humanam carnem induit, tunc et creari et factum esse dicitur... Deinde quando quidem creato corpore assumpto nostri secundum corpus similis factus est, ideo non immerito et frater noster et primogenitus appellatus est. Nam tametsi post nos homo propter nos factus est, ac proinde frater noster ob corporis similitudinem: verum ea ratione dicitur et est noster primogenitus, quatenus omnibus hominibus, Adae peccato perditis, ejus caro, utpote Verbi corpus facta, prima omnium servata est et liberata, indeque nos, ut qui cum Verbo corpore sumus conjuncti, per idem ejus corpus salvi efficimur. In illo siquidem nobis Dominus ad regnum caelorum et ad suum Patrem se ducem praebuit, cum ait: *Ego sum via et janua, ac per me omnes introire oportet,* Jo. 10, 7-9; 14, 6. Quapropter primogenitus ex mortuis dicitur, non quod primus nostrum mortuus est, nos enim prius mortui fueramus: sed quia morte pro nobis suscepta et destructa, primus ut homo, vixit, cum suum corpus pro nobis ex mortuis excitavit" (n. 59-61, *PG*, 26, 272...).

Explicat deinde in quo sensu Verbum vel Christus dicatur U n i g e n i t u s, et in quo sensu p r i m o g e n i t u s: "Quod si *primogenitus creaturae* dicitur, Coloss. 1, 15: non veluti rerum creatarum aequalis, aut iisdem prior tempore, hoc appellatur nomine (qui enim fieri posset, cum ipse sit Unigenitus?): sed ob singularem Verbi erga res creatas benignitatem, qua etiam multorum factus est frater. Siquidem is u n i g e n i t u s dicitur, cui nulli alii sunt fratres: is autem dicitur p r i m o g e n i t u s, cui alii sunt fratres. Hinc nullo in loco Scripturarum legitur primogenitus Dei, aut creatura Dei: sed ista, *Unigenitus, Filius, Verbum,* et *Sapientia,* ad Patrem referuntur, ad quem tanquam quid proprium pertinent: "*Vidimus enim gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre,* Jo. 1, 14: et: *Misit Deus Filium suum Unigenitum,* I Jo. 4, 9: et: *In saeculum, Domine, Verbum tuum permanet*: Et: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum,* Jo. 1, 1... Si ergo U n i g e n i t u s est uti revera est, vox ista, p r i m o g e n i t u s, est sane explicanda. Sed si p r i m o g e n i t u s est, U n i g e n i t u s dici non debet. Idem enim non potest Unigenitus et primogenitus esse, nisi ad diversa respiciat, ita ut U n i g e n i t u s quidem dicatur, quatenus ex Patre genitus est, quemadmodum dictum est: p r i m o g e n i t u s vero, quatenus singulari erga creatam naturam benignitate usus est, multosque sibi fratres reddidit. Certe, cum duo illa nomina inter se sint contraria, haud immerito possit affirmari nomen U n i g e n i t i proprie magis Verbo convenire quandoquidem nullum aliud est Verbum, nulla alia Sapientia, sed solus ipse verus est Patris Filius. Etenim, ut supra observavimus, nulla adjuncta causa, sed absolute de illo dictum est: *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris,* Jo. 1, 18. At cum p r i m o g e n i t u s dicitur, causa annectitur, creata nempe natura, ut Paulus ipse his indicat verbis: *Quia in ipso creata sunt omnia,* Coloss. 1, 16. Si porro

universae res creatae, in illo sunt creatae, alius certe est a rebus creatis, nec ipse est res creata, sed rerum creatarum creator.

Non ergo primogenitus vocatus est, quia ex Patre est genitus, sed quia in illo factae sunt res creatae. Quocirca quemadmodum ante res creatas ipse erat Filius per quem res creatae factae sunt: ita antequam primogenitus omnium rerum creatarum dictus est, nihilominus ipsum Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum".

Inferius vero ad hoc idem probandum novum textum adducit: "Namque ita scriptum est: *Cum introducit primogenitum in orbem terrae, dicit: Et adorent eum omnes angeli Dei.* Audiant Christi inimici, seque ipsi discerpant, quod nimirum ejus in orbem terrarum ingressus, causa est cur omnium primogenitus sit appellatus. Quocirca Patris quidem U n i g e n i t u s est Filius, quoniam solus ipse ex illo est: est autem rerum creatarum p r i m o g e n i t u s, quia omnes adoptione filii efficiuntur. Ut porro inter fratres primogenitus est, idemque ex mortuis, *primitiae eorum qui dormierunt,* I Cor. 15, 20, revixit: ita quia eum in omnibus primum locum decebat obtinere, ideo etiam *principium viarum* creatur" (nn. 62-64, *PG,* 26, 277...).

Explicat deinde in quo sensu *principium viarum* dicatur: "Cum igitur ipsa declaret veritas Verbum natura non esse creatum, consequens est ut jam explicemus, quare principium viarum appellatum fuerit. Nempe quoniam perierat prima per Adam via, nec amplius in paradisum tendebamus, sed ad mortem deflexeramus audieramusque: *Terra es, et in terram reverteris,* Gen. 3, 19, idcirco clementissimum Dei Verbum, volente Patre, creatam carnem induit, ut quam primus homo, violata lege, morte affecerat, eidem, sui corporis sanguine, vitam redderet, nobisque *viam novam et viventem per velamen,* ut ait Apostolus, Hebr. 10, 20, id est, per carnem suam innovaret. Quod idem alibi his verbis significat: *Si qua in Christo nova creatura, vetera transierunt, ecce omnia nova facta sunt,* 2 Cor. 5, 17. Si porro nova creatura facta est, sane inter novas has res creatas primum aliquem esse oportuit: atqui merus homo et tantummodo terrestris, quales nos post violatam legem facti sumus, is esse non poterat. Namque in prima creatione infideles facti sunt homines, ac per eos prima illa periit creatura, et proinde opus alio erat qui et primam renovaret, et novam factam conservaret. Itaque non aliquis alius sed Dominus mira benignitate principium novae creaturae creatur via, unde jure merito ait: *Dominus creavit me principium viarum suarum in opera sua,* Prov. 8, 22, ut non jam secundum priorem illam vivat homo, sed ut exsistente jam principio novae creaturae, Christumque ejus viarum principium habentes, ipsum deinceps sequamur dicentem: *Ego sum via,* Jo. 14, 6. Id ipse beatus Apostolus Epistola ad Colossenses his verbis docet: *Ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens,* Coloss. 1, 18.

Namque si uti dictum est, ob resurrectionem ex mortuis ipse principium

appellatur: tunc autem facta est resurrectio, cum nostra indutus carne se ipse pro nobis morti tradidit: planum utique fuerit his ejus verbis: *Dominus creavit me initium viarum,* non ipsius naturam sed corporeum adventum significari. Mors enim ejus fuit propria corporis, ac proinde quemadmodum mors est corporis propria, ita corporeae praesentiae propria sunt illa verba: *Dominus creavit me initium viarum suarum.* Cum enim Salvator hac ratione secundum carnem creatus sit, eorumque qui recreantur factus fuerit principium ac nostrum habeat primitias, humanam scilicet carnem quam assumpsit; convenienter post ipsum futurus creatur populus, de quo ait David: *Scribantur haec in generationem alteram, et populus qui creabitur, laudabit Dominum,* Ps. 101, 19: et rursus psalmo vicesimo primo: *Annuntiabitur Domino generatio ventura, et annuntiabunt justitiam ejus populo qui nascetur, quem fecit Dominus,* Ps. 21, 32... Praeterea postquam opus Dei, id est homo, perfectus creatus, praevaricatione inops effectus est, et peccato mortuus; cum item dedeceret Dei opus imperfectum remanere,... idcirco perfectum Dei Verbum, corpus imperfectum induit; atque in opera creari dicitur, ut pro nobis debito soluto, ea quae homini deerant, per seipsum expleret atque perficeret. Deerant autem homini immortalitas et via ad paradisum. Hoc ipsum Salvator his verbis indicat: *Ego te glorificavi in terra: opus perfeci quod faciendum mihi dedisti,* Jo. 17, 4. Et iterum: *Opera quae Pater mihi perficienda dedit: ipsa opera quae facio, testimonium perhibent de me,* Jo. 5, 36. Opera porro quae sibi Patrem perficienda dedisse declarat, ipsa illa sunt in quae creatur, ut in Proverbiis ait: *Dominus creavit me principium viarum suarum in opera sua.* Nam idem est dicere: dedit mihi Pater opera, et: creavit me Dominus in opera.

...Itaque jam restat ut fateamur tunc accepisse opera cum homo factus est. Siquidem tunc illa perfecit, cum nostra sanavit vulnera, nobisque ex mortuis resurgere concessit. Quod si cum Verbum caro factum est, tunc ei data sunt opera, liquet ipsum, cum homo factus est, tunc quoque in opera esse creatum. Non ergo hoc verbo, creavit, ejus natura significatur, uti saepius dictum est, sed ortus ipsius corporeus" (n. 65-67, *PG,* 26, 289...).

Similiter explicat illa alia verba: *Ante aevum fundavit me,* Prov. 8, 23: "Scriptum est *Dominus sapientia fundavit terram,* Prov. 3. Si igitur sapientia terram fundavit, qui fieri potest ut is qui fundat fundetur. Verum id etiam proverbii instar dictum est, ejusque nobis quaerenda significatio est, ut cognoscamus Patrem sapientia creare et fundare terram, ut firma et stabilis permaneat; ipsam vero sapientiam nostri causa esse fundatam, ut videlicet nostrae novae creationis et renovationis principium fieret et fundamentum... Porro necesse est ut tale sit fundamentum, qualia sunt quae super ipsum aedificantur, ut inter se possint apte congruere. Atqui ut Verbum, tales, qualis et ipse est, qui secum conveniant habere non potest, quippe cum sit unigenitus. At factus homo similes habet, quorum videlicet similem carnem assumpsit. Itaque secundum naturam

humanam fundatur, ut et nos tanquam lapides pretiosi super ipsum aedificari possimus, et templum efficiamur sancti Spiritus in nobis habitantis. Ceterum ut ipse fundamentum est, nos autem sumus qui super ipsum aedificamur: ita etiam idem ipse vitis est, nos autem veluti palmites cohaerentes, non quidem secundum divinitatis naturam, nam hoc fieri nequit, sed secundum naturam humanam (necesse enim est vitis similes esse palmites), quia nos scilicet secundum carnem similes illius sumus... Porro quod fundatur, lapidibus super ipsum projectis fundatur, quod quidem non quovis modo perficitur, sed cum lapis e monte translatus, in imis terris collocatur. Nam quamdiu lapis est in monte, nondum positus est in fundamentum. Cum vero exigente causa, translatus fuerit, et terrae profundo coopertus, tunc si vox lapidi daretur, haec utique posset dicere: Qui me huc transtulit, nunc fundavit me. Igitur ipse quoque Dominus, non tunc esse cepit, cum fundatus est (siquidem antea erat Verbum), sed postquam nostrum induit corpus, quod ex Maria desectum accepit, tunc dixit: *Fundavit me*: quod idem est ac si diceret: Me qui sum Verbum: terreno corpore cooperuit. Sic enim ille, qui nostra suscipit, nostri causa fundatur, ut nos, qui simile habemus corpus, carnis similitudine in illo aptati, et colligati, in virum perfectum occurramus, Eph. 4, 13, mmortalesque et incorrupti maneamus.

Nemo vero his etiam loquendi modis conturbetur: *Ante aevum*, et, *Priusquam terram faceret*, et, *Antequam montes collocarentur*, Prov. 8, 23-25. Recte enim ista conjunxit cum verbis, f u n d a v i t, et, c r e a v i t. Namque haec ejus secundum carnem dispensationem spectant. Etenim gratia quae nobis a Salvatore donata est, modo quidem apparuit, ut ait Apostolus, Tit. 2, 11, exortaque est postquam ipse advenit: verum antequam nos nasceremur, vel potius ante mundi constitutionem praeparata fuit, cujus haec causa et recta est et admiranda. Deum de nobis posterius deliberare minime decebat, ne res nostras ignorare videretur. Quocirca cum nos rerum universarum Deus per proprium Verbum crearet, et ea quae ad nos pertinent, supra nos prospiceret, praenosceretque nos postquam boni facti fuissemus, legem violaturos, atque idcirco e paradiso expellendos: ille qui perhumanus et benignus est, in proprio Verbo, per quod nos creavit, nostrae salutis dispensationem praeparavit, ut videlicet etiamsi contingeret ut a daemone circumventi caderemus, ne mortui penitus remaneremus, sed ut redemptionem et salutem in Verbo nobis praeparatam habentes, revivisceremus et immortales essemus, postquam ipse pro nobis principium est creatus, et qui creaturae primogenitus est, fratrum factus fuit primogenitus, et ipse, mortuorum primitiae, revixit. Haec ipsa est beati apostoli Pauli doctrina, qui illa Proverbiorum verba, *ante aevum*, et, *antequam terra fieret*, ita in Epistola ad Timotheum interpretatur: *Collabora Evangelio secundum Dei virtutem, qui salvos non fecit et vocavit vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum proprium propositum et gratiam, quae nobis data est in Christo Jesu ante aeterna tempora, et nunc apparuit per adventum Salvatoris nostri Jesu Chri-*

sti, qui mortem quidem destruxit, vitam autem illuminavit, 2 Tim. 1, 8-10. Et ad Ephesios: *Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nobis in omni benedictione spirituali, in caelestibus, in Christo Jesu, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate, qui praedestinavit nos in adoptionem per Jesum Christum in ipsum,* Ephes. 1, 3-5.

Quomodo ergo nos elegit antequam essemus, nisi, ut ipse dixit, in ipso fuissemus praesignati?... Vel quomodo, ut subjicit Apostolus, *sorte sumus praedestinati,* Ephes. 1, 11, nisi ipse Dominus ante aevum fundatus fuisset, ita ut ipsi propositum fuerit omnem judicii adversum nos lati sortem carne suscipere, quo nos deinceps filii in ipso efficeremur? Quomodo item nos, qui nondum eramus, sed tempore exstitimus, ante aeterna tempora accepimus, nisi gratia, quae ad nos pervenit, in Domino fuisset reposita? Hinc ille in judicio, cum unusquisque pro suis factis mercedem est accepturus, dicet: *Venite, benedicti Patris mei: possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi,* Mt. 25, 34. Quomodo igitur, vel in quo, antequam essemus, paratum est, nisi in Domino, qui ante aevum eam ob causam fundatus est, ut nos super ipsum tanquam aedificati, vitae et gratiae quae ab illo oritur velut apti lapides, participes essemus..." (n. 73-76, *PG,* 26, 302...).

His autem omnibus aliam etiam interpretationem adjungit, qua illa Verba Proverbiorum explicat de sapientia creata seu de sapientia quae in rebus creatis effusa dicitur: Haec enim ait: "Unigenita igitur ipsaque Dei Sapientia, omnium creatrix est et effectrix. *Omnia enim,* inquit, *in sapientia fecisti,* et: *Impleta est terra creatione tua,* Ps. 103, 24. Ut autem res factae non tantum exsisterent, sed etiam bene exsisterent, placuit Deo ut sua Sapientia se ad res creatas accommodaret, ut formam speciemque aliquam ipsius imaginis cum in omnibus simul tum in singulis imprimeret, quo nimirum perspicuum fieret et sapientia ornatas esse res factas, et digna Deo esse opera. Ut enim nostrum Verbum, Verbi, qui Dei est Filius est imago: ita sapientia in nobis facta ejusdem Verbi, quae ipse est Sapientia, imago quoque est, in qua cum vim sciendi et intelligendi habeamus, idonei efficimur qui creatricem Sapientiam recipiamus, ejusdemque Patrem per ipsam possumus cognoscere. Nam *qui habet Filium,* inquit, *habet et Patrem,* 1 Jo. 2, 23, et: *Qui me recipit, recipit eum qui misit me,* Mt. 10, 40. Quoniam ergo hujusmodi Sapientiae forma creata in nobis et in omnibus est, non immerito vera et opifex Sapientia ea quae suae formae propria sunt sibi ipsi asciscens ait: *Domius creavit me in opera sua.* Quippe ea quae sapientia quae in nobis est loquitur, haec ipse Dominus tanquam propria usurpat. Quocirca non ille creatur qui creator est, sed propter suam imaginem in ipsis operibus creatam, ista velut de se ipse ait...

Verumtamen si his fidem habere noluerint, ipsi nobis respondeant, utrum in rebus creatis aliqua sit sapientia, vel non? Si nulla sit quare Apostolus his

verbis conqueritur: *Nam quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum?* 1 Cor. 1, 21. Vel si nullo est sapientia, cur multitudo sapientum in Scriptura memoratur?... Quod si in rebus creatis est sapientia, ut hisce verbis testatur filius Sirach: *Effudit illam in omnia opera sua cum omni carne secundum donationem suam, et praebuit illam diligentibus se,* Eccli. 1, 10, quae quidem effusio minime significat naturam Sapientiae quae per se ipsa est atque unigenita, sed illius quae expressa in mundo est: quid ergo incredibile videtur, si ipsa opifex et vera Sapientia cujus forma seu figura est sapientia ac scientia quae in mundum effusa est, tanquam de se ipsa dicat: *Dominus creavit me in opera sua.* Nec enim sapientia quae in mundo est, creatrix est sed in operibus est creata, secundum quam: *Caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum,* Ps. 18, 2. Eam si homines in seipsis habuerint, veram Dei sapientiam agnoscent, patebitque illos ad imaginem Dei factos esse...

Nec vero mirum videatur, si Filius Dei de sua quae in nobis est figura, tanquam de seipso loquatur, cum (idem repetere nihil est reformidandum) Saulo Ecclesiam, in qua ejus figura et imago erat, persequente, quasi ipse esset quem ille persequeretur, dixerit: Saule quid me persequeris? Act. 9, 4. Ut ergo nemini mirum videretur, uti diximus, si sapientiae forma, quae in operibus est, diceret: *Dominus creavit me in opera,* ita si ipsa vera et creatrix Sapientia, quod et unigenitum Dei est Verbum, ea quae suae propria sunt imaginis usurpaverit, ac velut de seipsa dixerit: *Creavit me in opera,* nemo, dimissa sapientia, quae in mundo et operibus creata est, arbitretur verbum istud, c r e a v i t, de natura Sapientiae, quae per se ipsa est dictum esse, ne vinum cum aqua miscens, Is. 1, 22, veritatem subripere videatur. Namque illa creatrix et opifex est Sapientia: ejus autem forma in operibus creatur tanquam imaginis similitudo. Hujusmodi porro sapientia *principium viarum* esse dicitur, quia quoddam est principium et elementum cognitionis Dei..." (n. 78-80, *PG*, 26, 312...).

Tandem ita concludit: "Itaque universa terra cognitione ejus repleta est. Siquidem una est Patris per Filium, et Filii ex Patre cognitio: ipso gaudet Pater, eodemque gaudio Filius in Patre delectatur dicens: *Ego eram quo delectabatur, per singulos dies in conspectu ejus delectabar,* Prov. 8, 30. Haec procul dubio rursus probant Filium non alienum, sed proprium naturae Patris esse. Ecce enim non propter nos, ut impii dictitant, factus est, neque omnino e nihilo est, neque Deus sibi auctorem gaudii comparavit extrinsecus; sed illae voces aliquid quod proprium sit et simile significant. Quando ergo contigit ut Pater non gauderet? Quod si semper gavisus est, semper fuerit necesse est is in quo gaudebat. In quo porro gaudet et laetatur Pater, quam cum se ipse cernit in propria imagine, quae Verbum suum est? Quod si etiam post perfectum mundum filiis hominum delectabatur, ut ibidem scriptum est, nec id utique alio modo intelligendum est. Ita enim delectabatur, non quasi gaudium ipsi accidisset, sed quatenus opera ad suam imaginem facta intuebatur. Illa proinde Dei oblectatio

suam imaginem causam habet. Et ipse vero Filius an alio oblectatur modo, quam cum se ipse in Patre contemplatur?..." (n. 82, *PG*, 26, 320).

Ex his omnibus erui jam quodammodo potest, quaenam sit sententia S. Athanasii de textu illo Proverbiorum. Sapientia divina seu Verbum Dei nullo modo creatum aut factum dici potest. Neque admittenda est attenuatio illa vel simulatio, qua dicebant Ariani, illud esse creatum sed non ut unam e rebus creatis; quandoquidem res creatae non omnes sunt aequalis perfectionis, neque una est sicut alia; quare si Verbum esset creatum, tandem aliquando eundem, haberet ordinem qualem inter se habent res ceterae.

Itaque Verbum Dei nullo modo est creatum, sed est creator, ut ex multis sacrae Scripturae locis probatur. Quae enim Pater facit, eadem et Filius facit, at se ipse creare non potuit, ut planum est. Ergo Filius non est creatus, sed Creator.

Illa vero verba Proverbiorum: Dominus creavit me, in primis cum in Proverbiis scripta inveniantur, proverbialiter, seu proverbiorum more intelligenda sunt. Vox illa, c r e a v i t, intelligenda est in sensu quodam lato, et sic explicanda, ut nihil contrarium vocabulo, g e n u i t, dicat; intelligenda autem est, non de natura Verbi ac de ejus aeterna generatione ex Patre, sed de ejus incarnatione et de humanitate ab eo suscepta. Nam dictio, c r e a v i t, non necessario naturam vel ortum significat, sed aliquid aliud circa rem de qua loquitur, fieri innuit, sicut liquet ex Davide dicente: *Cor mundum crea in me, Deus,* Ps. 50, 12. Hic ergo vox, c r e a v i t, sicut in verbis illis Joannis: *Verbum caro factum est,* Jo. 1, 14, significat, non totum Verbum creaturam esse, sed creatum induisse corpus, Deumque pro nobis ipsum creasse, et illi creatum corpus nostri causa perfecisse. Propter hoc Proverbia, quae dictionem c r e a v i t, habent, Filium non creatum sed genitum esse dicunt, et illum agnoscunt Sapientiam esse unigenitam et rerum creatarum opificem, quod quidem naturae Filii proprium est. Cum autem vocem, c r e a v i t, usurpant, non de ejus loquuntur natura, sed eum *multarum viarum principium* fieri significant. At si genitus est non potest esse creatus; nemo enim quae creat gignere dicit. Rursus si unigenitus est, non potest esse viarum principium. Nam si principium omnium ipse est creatus, necesse est non jam amplius unum esse, quippe qui alios post se habeat. Haec igitur non de natura ipsius Verbi, sed de ejus incarnatione intelligenda sunt.

Hoc autem ex ipso textu Proverbiorum multipliciter probatur. Nam Verbum, tunc proverbii instar ait: Dominus creavit me Κύριος ἔκτισέ με cum creatam induit carnem. Tametsi enim Filius est, et Deum habet Patrem, cum proprius ejus sit fetus: tamen Patrem hoc in loco Dominum appellavit, non quia servus esset, sed quia servi formam accepit. Sicut enim, quatenus Verbum est ex Patre, Deum convenienter Patrem appellat, ita cum opus venit absoluturus, et servi formam accepit, Patrem Dominum dicere eum decuit.

Praeterea, dicit: *Dominus creavit me principium viarum suarum in opera*

sua. At res creatae primo ac praecipue hac de causa factae sunt ut exsistant, secundo vero habent ut agant quaecumque imperaverit Verbum, sicut patet in Adam, in Noe, in Moyse, qui primum factus homo est, deinde populi imperium illi est concreditum. Sic etiam Filius non creatus est, sed *in principio erat Verbum,* Jo. 1, 1, postea vero in opera eorumque administrationem mittitur. Antequam enim essent opera semper erat Filius, nondum tamen necesse erat eum creari, sed postquam creata sunt opera, tunc ille, qui creator erat eorum in se suscepit renovationem: ut ipse nostri causa creatus, omnia in seipso recrearet ac reficeret.

Praeterea illum in opera creari, significat illum hominem fieri. Nam Scriptura divina, quoties de Verbi ortu secundum carnem loquitur, causam subjungit propter quam homo factus est; cum autem vel ipse vel ejus famuli de ejus divinitate verba faciunt, omnia simplici dictione absolutaque sententia, et nulla implicita causa proferuntur. Sic scriptum est: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum,* Jo. 1, 1, cujus quidem rei nulla affertur causa. Cum autem Verbum caro factum est, tum causa propter quam factum est, his verbis indicatur: *Et habitavit in nobis,* Jo. 1, 14.

Insuper, venit Salvator, ut testimonium perhiberet, et mortem pro nobis susciperet, hominesque ad vitam revocaret, ac diaboli opera dissolveret, et ipse, ut ait Apostolus, *medium septi parietem diruit, cum inimicitiam in carne sua, legem mandatorum decretis abrogavit, ut duos crearet in semetipso in unum novum hominem faciens pacem,* Eph. 2, 14, 15. Quod si duo in illo creantur, non immerito igitur, duos in se ferens, ipse quoque quasi creatus est. Nam si natura Verbi creata esset, sane non propter nos creatus erit dicendus. Si vero ille propter nos non est creatus: in ipso non creati sumus; at his adversatur Apostolus dicens: *Ipsius enim opus sumus, creati in Christo Jesu,* Eph. 2, 10. Si ergo nos in Christo creati sumus, non igitur ille est, qui creatur, sed nos ipsi sumus qui in illo creamur.

Hinc etiam cur hujusmodi dictio, c r e a v i t adhibeatur, causa adjuncta est, videlicet operum necessitas. At cum de ejus ex Patre generatione sermo habetur, mox subditur: *Ante omnes colles gignit me,* Prov. 8, 25. Causa utique hic non additur, ut in voce, c r e a v i t, ubi subjungitur, i n o p e r a: sed absolute dicitur: g i g n i t m e, ut et illud: *In principio erat Verbum,* Jo. 1, 1.

Praeterea hae duae voces, creari, et gigni, diversa significant et inter se opponuntur. Nam vox, genuit, filium indicat, et quoties Scriptura de Filio loquitur, non vocem, creavi, usurpat, sed vocem, genui. At ubi dixit: *Creavit me initium viarum suarum in opera sua,* non simpliciter addidit, g e n u i t m e, sed cum conjunctione, v e r o, ut hoc modo dictionem, c r e a v i t, confirmaret, cum dicit: *Ante omnes vero colles gignit me.* Nam verbum, c r e a v i t, cum vocabulo, g i g n i t m e, conjunctum, unam perficit sententiam, indicatque aliam ob causam dictum esse, c r e a v i t, ut et, *gignit me* esse ante, *creavit.*

Similiter inter unigenitum et primogenitum est oppositio. Nam unigenitus dicitur, cui nulli alii sunt fratres: primogenitus vero, cui alii sunt fratres. Quare cum Filius vere Unigenitus dicatur et sit, vox illa primogenitus explicanda est Idem enim non potest unigenitus et primogenitus esse, nisi ad diversa respiciat, ita ut Unigenitus quidem dicatur, quatenus ex Patre genitus est: primogenitus vero, quatenus singulari erga creatam naturam benignitate usus est, multosque sibi fratres reddidit.

In eodem sensu *principium viarum* dicitur. Nam quoniam perierat prima per Adam via, nec amplius in paradisum tendebamus, sed ad mortem deflexeramus, idcirco clementissimum Dei Verbum, volente Patre, creatam carnem induit, ut quam primus homo, violata lege, morte affecerat, eidem sui corporis sanguine, vitam adderet, nobisque viam novam et viventem per velamen, Hebr. 10, 20, id est, per carnem suam innovaret. Ipse igitur Christus est nobis via qui dicit: *Ego sum via,* Jo. 14, 6, et de quo Apostolus ait: *Ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens,* Coloss. 1, 16.

At si ob resurrectionem ex mortuis ipse principium appellatur: tunc autem facta est resurrectio, cum nostra indutus carne se ipse pro nobis morti tradidit: planum utique est his ejus verbis: *Dominus creavit me initium viarum suarum,* non ipsius naturam, sed corporeum ipsius adventum significari, quandoquidem mors propria corporis est.

Haec sunt etiam *opera,* in quae creari dicitur, ut, videlicet, pro nobis debito soluto, ea quae homini deerant, per seipsum expleret atque perficeret. Deerant autem homini immortalitas et via ad paradisum. Hoc ipsum Salvator his verbis indicat: *Ego te glorificavi in terra*: *opus perfeci quod faciendum mihi dedisti,* Jo. 17, 4. Opera vero quae sibi Pater perficienda dedisse declarat ipsa illa sunt in quae creatur. Nam idem est dicere: *dedit mihi Pater opera,* et: *creavit me Dominus in opera.*

Similiter illa verba explicantur: *Ante aevum fundavit me,* Prov. 8, 23. Nam necesse est ut tale sit fundamentum, qualia sunt quae super ipsum aedificantur, ut inter se possint congruere. At ut Verbum, tales, qualis ipse est, qui secum conveniant habere non potest, quippe cum sit Unigenitus. At factus homo similes habet, quorum videlicet similem carnem assumpsit. Itaque secundum naturam humanam fundatur.

Praeterea quod fundatur, lapidibus super ipsum projectis fundatur, cum videlicet lapis e monte translatus, in imis terris collocatur; quamdiu enim lapis est in monte, nondum positus est in fundamento. Sic etiam Filius, cum nostra suscipit, nostri causa fundatur, ut nos qui simile habemus corpus, carnis similitudine in illo aptati, et colligati, in virum perfectum occurramus, Eph. 4, 13, immortalesque et incorrupti maneamus.

Quamvis autem in Proverbiis illa legantur: *Ante aevum,* et, *Priusquam ter-*

ram faceret, et, *Antequam montes collocarentur,* Prov. 8, 23-25, recte tamen haec cum verbis, fundavit, et, creavit, conjungi, et de dispensatione secundum carnem explicari possunt. Nam illa gratia, quae nobis a Salvatore donata est, modo quidem *apparuit,* ut ait Apostolus, Tit. 2, 11, et exorta est postquam ipse advenit: verum antequam nos nasceremur, vel potius ante mundi constitutionem praeparata fuit, sicut ex multis sacrae Scripturae textibus constat. Sic Apostolus ait: *Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nobis in omni benedictine spirituali in caelestibus, in Christo Jesu, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate, qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum,* Eph. 1, 3-5. Et similiter: *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi,* Mt. 25, 34.

His adjungi potest alia explicatio. Nam ut nostrum verbum, Verbi, qui Dei est Filius est imago: ita sapientia in nobis facta ejusdem Verbi, quae ipsa est Sapientia, imago quoque est in qua cum vim sciendi et intelligendi habeamus, idonei efficimur qui creatricem sapientiam recipiamus, ejusdemque Patrem per ipsam possumus cognoscere. Quoniam ergo hujusmodi Sapientiae forma creata in nobis et in omnibus est, non immerito vera et opifex Sapientia ca quae suae forma propria sunt sibi ipsi asciscens ait: Dominus creavit me in opera sua. Quippe ea quae sapientia quae in nobis est loquitur haec ipse Dominus tamquam propria usurpat. Quocirca non ille creatur qui creator est, sed propter suam imaginem in ipsis operibus creatam, ista velut de se ipse ait.

Demum Filio gaudet Pater eodemque gaudio Filius in Patre delectatur dicens: *Ego eram quo delectabatur, per singulos dies in conspectu ejus delectabar,* Prov. 8, 30. Haec autem rursus probant Filium non alienum, sed proprium naturae Patris esse. Non ergo Filius factus est, neque omnino e nihilo est, neque Deus sibi auctorem gaudii comparavit extrinsecus; sed illae voces aliquid quod proprium sit et simile significant. Nunquam autem contigit ut Pater non gauderet. Quod si semper gavisus est, semper fuerit necesse est is in quo gaudebat. In quo autem gaudet et laetatur Pater, quam cum se ipse cernit in propria imagine, quae Verbum suum est? Quod si etiam post perfectum mundum filiis hominum delectabatur, sic eis delectabatur, non quasi gaudium ipsi accidisset, sed quatenus opera ad suam imaginem facta intuebatur. Illa proinde Dei oblectatio suam imaginem causam habet. Ipse vero Filius an alio oblectatur modo, quam cum se ipse in Patre contemplatur? Haec igitur S. Athanasius.

III

Nec multum ab his differunt quae apud alios sanctos Patres et scriptores ecclesiasticos habentur.

Sic Eusebius Caesariensis, qui vocem illam, condidit, positam esse dicit pro, constituit, vel, ordinavit: "Quod si de Filio sapientiam capias, omnia bene fluent: nec occurret tibi quidquam hic impietatis, cum perhibeat tibi testimonium beatus Paulus Apostolus, qui pronuntiat clare Servatorem et Dominum nostrum Jesum Christum Dei Sapientiam nominandum, ubi ait, Christus *Dei potentia et Sapientia,* I Cor. 1, 24. His ad hunc modum ita apparatis, ad superius proposita consequens est hoc: *Dominus condidit me principium viarum suarum ad opera ejus,* Prov. 8, 22, e persona ejus usurpari. Quod si dicat conditum illum fuisse, non ita dixit, quasi vellet intelligi, eum de non ente ad esse processisse: nec quod ad modum creaturarum reliquarum, de non ente producebatur, quod nonnulli minus recte sunt arbitrati, sed quod praeexsistens, et praesubsistens, ante omnem mundi constitutionem erat: quodque a Domino suo Patre constitutus omnium dominator, posito illo, condidit, hoc in loco, pro constituit, vel ordinavit. Sic qui dixit: *Cor mundum crea in me,* κτίσον ἐν ἐμοί, *Deus,* Ps. 50, 12, non dixit tamquam non habens cor. Imo orabat ille ut animus ipsi mundaretur. Sic dicitur et illud: *Ut duos creet in unum novum hominem,* Eph. 2, 15. Hoc est *in unum ducat.* Ad hunc modum metaphorice usurpata sexcenta alibi Scripturarum inveniet, qui per otium eas evolvet: alia etiam multiplicem habentia significationem, alia univoce de diversis rebus praedicata: de quibus longum esse nec praesentis temporis disserere. Ita et hoc in loco illud: *Dominus condidit me principium viarum suarum ad opera sua,* dictum est pro: *Dominus constituit me principatum obtinere super opera sua.* Atque ideo non dicitur simpliciter: *condidit me,* sed cum adjectione: *principium viarum suarum ad opera sua.* Quod inprimis declarat vox hebraica. Si quis igitur genuinum sensum sacratissimae Scripturae investigare vellet, inveniet lectionem hebraicam non habere, *condidit me,* qua neque reliquorum interpretum aliquis usus est". Eusebius Caesariensis, *De ecclesiastica theologia,* lib. 3, c. 2, *PG,* 24, 973-976.

Aliter Marcellus Ancyranus ab Eusebio citatus, qui haec verba explicat de Verbo incarnato: "Hoc ad hunc modum posito, consequens est ut consideremus Proverbiale illud caput: *Dominus condidit me principium viarum ejus.* Vere enim condidit, qui quod non erat fecit, Dominus noster Deus. Carnem enim quam assumpsit Verbum, cum non esset, condidit". Et subnectit: "Igitur in novissimo maxime tempore, licet hoc novum mysterium revelabatur: ut ob id ipsum non immerito praevisum propheta dixerit: *Ante saecula fundavit me,* carnem

nempe intelligens". Et infert iterum: "*In principio,* inquit, *priusquam terram conderet.* Terram quamnam? nostram nimirum carnem, quae post transgressionem terra demum facta fuit. Nam *terra* es, *inquit, et in terram revertere,* Gen. 3, 19"... Illud ergo: *Dominus creavit me principium viarum suarum, ad opera sua,* ad personam retulit Servatoris, confessus illum eundem esse qui in Proverbiis haec profatur; ait igitur hisce totidem verbis: "Quocirca cum vetusta omnia praeterfluxerint, futura autem essent omnia nova, per et propter nobilitatem Servatoris nostri, Dominus noster Christus per prophetam proclamat, inquiens: *Dominus condidit me principium viarum suarum*". Haec prolocutus, ad carnem Servatoris cogitationem suam dejicit, in sequentibus inquiens: "Vere enim condidit qui non ens creavit, Dominus noster Deus. Nam carnem non exsistentem suscepit nostram Verbum, et cum susciperet *principium viarum suarum fecit*... Quaenam vero sint illae viae docet in sequentibus: "Ita enim ille nobis, qui secundum rationem justam instituere vitam volumus, pietatis via factus est: principium viarum omnium posteriorum". Addit autem: "principium viarum ob hoc ipsum Dominum esse et Servatorem nostrum: propterea quod viarum, quas ingressi sumus post primam viam, principium exstitit. Innuit autem traditiones acceptas a divinis apostolis, qui, secundum prophetias una cum altissimo illo praeconio, novum hoc mysterium nobis annuntiarunt". Hactenus Marcellus". Apud Eusebium Caesar., *De ecclesiastica Theologia,* lib. 3, c. 2, *PG,* 24, 980.

Ejusdem autem Marcelli idem Eusebius alia affert in capite sequenti: "Interpretatur et illud quoque in hunc sensum: Condidit me principium viarum suarum ad opera sua. Quaenam autem opera vult? illa nimirum de quibus Servator ait: *Pater meus adhuc operatur,* et *ego operor,* Jo. 5, 17. Et rursus: *Opus perfeci illud, quod dedisti mihi,* Jo. 17, 4. Subjungit porro, quasi sententiam horum explicans: "Quisnam ante factam per opera demonstrationem credidisset, quod Verbum Dei per Virginem generatum, nostram carnem suscepisset? et tamen universam deitatem in se corporaliter residentem demonstrasset?" Et veluti qui sententiam perfecte explicuerat, addit: "Hoc igitur est: *Dominus condidit me principium viarum suarum ad opera sua*"... Ille autem transitione facta ad illud: *Ante saecula fundavit me,* Prov. 8, 23, in medium denuo adducit carnem, inquiens: "Ita in carne ejus praeordinatam oeconomiam vocat fundamentum: quemadmodum et Apostolus loquitur: *Fundamentum nemo aliud potest ponere, praeter illud quod positum est, qui est Jesus Christus,* I Cor. 3, 11"...

De Verbo autem, quod erat apud Patrem, haec ait: "Priusquam esset mundus erat jam Verbum in Patre. Cum vero omnipotens Deus, omnia ea condere apud se constituerat, quae sunt in caelis et super terram: mundi certe productio efficaci operatione indigebat. Et cum praeter Deum nihil prorsus esset (nam ponitur in confesso quod fuerint omnia ab illo condita), tum procedens Verbum, factum est mundi conditor, quod exsistens prius intus, illum ipsum apparabat quemadmodum nos propheta docet Salomon: *Cum appararet terram una prae-*

sens aderam. Et: *Cum fontes qui sub caelo sunt firmos poneret, et solidaret firmamenta terrae, eram apud eum adaptans ea. Ego eram in qua oblectabatur,* Prov. 8, 29, 26, 30. Procul dubio siquidem gaudebat Pater, cum per Verbum suum sapienter et potenter haec omnia faceret". Sic Marcellus, apud Eusebium Caesar., *De ecclesiastica Theologia,* lib. 3, c. 3, *PG,* 24, 984, 985, 996.

Haec Marcellus, qui profecto in sua expositione alia multa habet, aliqua fortasse nimis allegorica, quemque Eusebius, vir suspectae fidei, acriter impugnat et refutat, eumque immerito sabellianismi accusare contendit. Ipse autem Marcellus acerrimus Arianorum impugnator haec duo quasi principia firmiter statuit, videlicet: Priusquam esset mundus, erat jam Verbum in Patre, et tunc nihil erat praeter Deum, ac proinde Verbum non est creatum, sed est Deus. Illa vero Proverbiorum verba: *Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua,* intelligenda et explicanda sunt de Verbo incarnato, cujus caro et humanitas vere creata est, ac proinde consequenter illud additum: *principium viarum suarum.* et, in *opera sua,* intelligendum est de via salutis et de opere redemptionis et restaurationis humani generis, Christo a Patre commisso.

Didymus Alexandrinus praedicta verba explicat de sapientia creata seu mundana. Haec enim ait: "Nonne evidens est, de ea, quae rerum omnium causa et creatrix est, Sapientia, de magno, inquam, Deo Verbo, qui est super omnia, quemque textus iste indicare nequit, non dici in Proverbiis a Salomone illud: *Dominus creavit me?...* Sed de mundana sapientia sermonem habuit, de scientia, exempli gratia, bene discendi, exercitibus imperandi, medendi, aedificia exstruendi, in summa de ea sapientia quae in omnibus sapientibus viris quavis praeclara scientia praeditis invenitur. Revera enim si ea quae textum hunc: *Dominus creavit me,* antecedunt ac subsequuntur, prudenter quis ac pie considerare voluerit, cito, imo statim eodem in loco multa inveniet, quibus haeretici refelli queant. Nam antea haec posuerat Salomon: *Initium sapientiae timor Domini, intelligentia autem bona omnibus qui faciunt eam,* Prov. 1, 7. et rursus: *Per me reges regnant, et dynastae scribunt justitiam: per me megistanes magnificantur, et dominatores per me imperant terrae,* Prov. 8, 15-16... In subsequentibus vero haec sparsim exposuit ipse Salomon: *Dominus fecit regiones inhabitabiles, et extremitates habitatas ejus, quae sub caelo est. Quando praeparabat caelum simul cum eo aderam; quando segregabat thronum suum super ventos; quando fortes faciebat excelsas nubes; et cum securos ponebat fontes ejus, quae sub caelo est; dum poneret ipse mari legem accurate ab eo servandam,* Prov. 8, 26-29. At ille qui terram fecit ex non terra, qui rotundos caelorum orbes ex non caelis pulcre fabricavit, qui solem veloces cursus perficientem, ac omnia ubique caelorum, et terrarum illuminantem, et, ut breviter dicam, qui universa verbo condidit, ac apparere fecit, is, inquam, est unigenitus Filius Verbum Dei, qui celebratus fuit ac vocatus Dei potentia, et Dei sapientia, I Cor. 1, 24, quique ut aeterni sui et veri Patris potentia et sapientia est, initium non habet, sicut docent Joannes qui-

dem cum dicit: *Omnia per ipsum facta sunt,* Jo. 1, 3; Paulus vero, cum Hebraeis scribens ait: *Ad Filium autem: Thronus tuus, Deus, in saeculum saeculi.* Ac nonnullis interjectis: *Et tu initio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt caeli,* Hebr. 1, 8, 10. Itaque persona quae haec omnia in Proverbiis dixit, alia est ab ea sapientia, quae ait: *Dominus creavit me,* non vero est eadem. Subjungit postea: *Et aquae non praeteribunt os ejus,* Prov. 8, 29. Sapientia ergo, quatenus creata est, quod dixit, sic exponit, ut de intelligibili ore Conditoris, nempe Dei Verbi, se loqui ostendat... Haec ergo omnia de mundana sapientia dixit Salomon. Cum enim de Sapientia Dei Patris, et unigenito ac vero Filio Verbo meminit in hisce ipsis Proverbiis, admiratione praeter modum captus, et stupore veluti perculsus haec eloquitur: *Deus docuit me sapientiam, et scientiam sanctorum cognovi. Sancta autem scio. Quis ascendit in caelum, et descendit? quis congregavit ventos in sinu? quis coacervavit omnem aquam in vestimento? quis dominatus est omnium extremitatum terrae? quod est nomen ejus? aut quod nomen est Filio ejus ut scias?,* Prov. 30, 3, 4. Quod vero spectat ad verba: *Ante omnes colles generat me,* Prov. 8, 25, haec de creata quae in nobis est, sapientia dicuntur, quod scilicet per creationem generata fuerit, et, ut ita dicam, quotidie cum unoquoque sapiente simul nascatur. Nam Filius Dei generatus est simul subsistens cum generante utpote Verbum, et splendor, et character substantiae ejus; sed non amplius generatur..."

Haec Didymus, qui tamen huic explicationi aliam adjungit, in qua textum praedictum exponit de Verbo incarnato, haec dicens: "Quod si concedendum etiam foret, Salomonem non ex persona sapientiae, quae in nobis est locutus fuisse; sic intelligenda tamen essent ejus verba, ut ex persona ac respectu sapientis et incomprehensibilis incarnationis dicta forent, nullo autem modo de sempiterna et invisibili natura unigeniti Dei. Nec enim ait sine additamento: *Creavit me,* sed adjecit: *in opera ejus;* perinde ac si diceret: *Creavit me,* quando ad homines, qui sunt opera ejus, veni, aut inter eos habitavi, carne ex ipsis sumpta. Nam qui est exsistens, et praeexsistens, quique non propter seipsum, sed propter alios factus est, illum jam fuisse unum ex iis, propter quos factus est, et quibus similis factus est, quomodo intelligi potest?...

Rursus ergo incarnationis ejus initium praenuntiat, non vero naturam aeternae ipsius deitatis. Nam cum viam homines amisissent, quae ducit ad Deum, ipse nobis in incarnatione factus est via nova et viva: et sicut propter incarnationem dixit: *Ego sum via;* et rursus: *Nemo venit ad Patrem, nisi per me.* Jo. 14, 6, id est, nisi per fidem in meam incarnationem, vadat: ita ob eamdem dixit etiam: *Dominus creavit me initium viarum suarum.* Genitus enim fuit ex hypostasi quidem Patris, ab aeterno, ineffabiliter; ex intemerata autem Virgine, quatenus quidem omnia praescivit utpote Deus, et quatenus praedestinavit Incarnationem, ante saeculum genitus fuit (sicut scribunt Paulus quidem Colossensibus: *Mysterium hoc absconditum ante saecula, et a generationibus, nunc manifestatum est*

sanctis ejus, Coloss. 1, 26; Petrus vero in prima Epistola, de Christo inquiens: *Qui praecognitus quidem est ante mundi constitutionem, manifestatus autem in novissimis temporibus*): sed re ipsa genitus fuit, quando apparuit, ac illuxit ex alto iis, qui in tenebris et in umbra mortis pridem sedebant; quando lapis parabolice nominatus est; quando factus est initium viarum, et fundamentum nostrum: cui fundamento, ac lapidi testimonium ita perhibent Scripturae; Paulus quidem in prima ad Corinthios Epistola scribit: *Fundamentum enim nemo potest ponere, praeter id quod positum est, qui est Jesus Christus,* 1 Cor. 3, 11...

Quae cum ita se habeant, allatum sane Proverbium referre necesse est, si non ad sapientiam, quae in nostris disciplinis inest, saltem ad Dominicam peccati expertem Incarnationem; minime vero ad ineffabilis divinae naturae Filium Verbum, per quem, et a quo, et in quo omnia condita et ornata sunt. Nam cum ait: *Dominus creavit me,* subdens: *Ante omnes autem colles gignit me,* idem est ac si diceret: Cum essem ex ipso, et simul cum eo subssiterem, creavit me postea, quatenus voluntate ejus communem habui cum hominibus naturam, sine mutatione tamen ac sine peccato, sicut paulo ante dixi. Ante omnes vero colles genuit Pater impassibiliter, et ab aeterno, et ineffabiliter; quia supra incorporea omnia est deitas. Nam illud, *ante,* praesertim cum de ipsa dicitur, indefinitum est. Praeterea vero etiam particula illa δέ id est, autem, id ipsum probat. Si enim creavit, quomodo genuit? Si vero genuit, quomodo creavit? Nam creaturam quidem dicere quis potest progeniem Creatoris, sicut nos dicti sumus filii Altissimi: qui autem vere genitus seu progenies est, nunquam vocabitur genitoris creatura; necdum enim hactenus a quopiam novimus hoc dictum esse... Creaturam vero καταχρηστικῶς hoc est, quadam vocis abusione, nominat humanitatem, ut et mundanam sapientiam... Ac sane si quis dicat: Ille (quicumque fuerit) condidit hoc, aut fecit episcopum, vel clerum, vel exercitum; is non significat, substantiam aliquam ex nihilo productam esse, quamvis ambiguo verbo, *condidit,* aut *fecit,* utatur; sed eos qui jam exsistebant, aut jam subsistentem materiam quodam ordine, aut certa dispositione donatam fuisse designat. Et hymnodus de viscere, quod jam habebat, perinde loquitur quasi adhuc ipsi dandum sit, dum sic precando clamat: *Cor mundum crea in me, Deus...*" Didymus Alexandrinus, *De Trinitate,* lib. 3, c. 3, *PG,* 39, 808...

Similiter S. Epiphanius, qui primo quidem negat haec verba dici de Filio Dei: "Exordiar igitur ab illo Salomonis dicto, quam amarissimam dogmatis sui radicem serere posse sibi persuaserunt: *Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua,* Prov. 8, 22. Quem locum nusquam Scriptura repetendo confirmavit, aut apostolorum quisquam commemoravit, ut ad Christum accomodarent. Quamobrem de Filio Dei nullo modo loquitur, quamvis ista subjiciat: *Ego Sapientia habitavi in consilio, et scientiam, et intelligentiam advocavi,* Prov. 8, 12. Quam enim multae quodam vocis abusu Dei sapientiae nominantur? Sed una est prae omnibus qui unigenitus appellatur, quaeque hoc nomen re ipsa, non vocis

abusione, sibi vindicat. Etenim omnia, quae ad Deum pertinent, sapientia sunt, quaeque ab illo proficiscuntur; sed alia tamen est proprie dicta omniumque suprema, Dei videlicet unigenitus Filius, qui non accommodatione vocis, sed ex rei veritate sapientia dicitur: qui est cum Patre perpetuo, utpote Dei virtus et Dei sapientia", 1 Cor. 1, 24.

At deinde aliam explicationem subjungit, praedicta verba ad Christum referens: "Nam cum totus ille liber ex proverbiis contextus sit, quidquid autem per proverbium effertur, aliud verbis prae se ferat, aliud sensu ipso per allegoriam significet; si fuerit illa quam isti putant, Salomonis mens, et ad Dei Filium referre nonnulli audeant: primum de divinitate ipsius intelligere omnino nefas est; deinde si forte, ad assumptam ab eo hominis naturam convenire poterit. Quando quidem: Sapientia ipsa sibi domum exstruxit. Prov. 9, 1. Quod si ita est, ab humana natura dictum existimari salva pietate potest, quae de divinitate sua loquatur: *Dominus creavit me,* hoc est, aedificavit me in utero Mariae, *initium viarum suarum, in opera ipsius.* Initium quippe viarum, et adventus in hunc mundum Christi, corpus ejus est ex Maria assumptum, ac justitiae et salutis opus ascitum. Quippe carnem et susceptam hominis naturam divinitas fabricavit, tanquam viarum suarum initium, et ad opera sua; hoc est quae ad hominum salutem bonitatemque pertinent. Deinde vero in progressu ipso rerum, *fundavit me,* inquit, *initio.* Ubi pie illud animadvertere possumus, humanam his verbis animam declarari. Nam haec ipsa *Dominus creavit me,* si ad eum sensum referre placeat, ab humanitate usurpari putanda sunt. Quod autem fundasse dicit, animam potissimum spectat; cujus ratione, fundatus dicitur. Jam quod additum est: *Ante omnes colles genuit me,* sic accipiendum est, ut caelestem illam generationem demonstret. Atque haec ita dicimus, non ut eo modo se habere penitus definiamus sed ut pie nihilominus de Christi Domini nostri incarnatione sentiamus, siquidem ejusmodi esse debeat loci hujus sententia. Quanquam nemo cogere nos potest, ut de Christo dictum illud existimemus. Verumtamen ut ad Christum spectare demus, suum habere potest sensum; qui non vaticinando confictus, sed ex animi pietate profectus est, ne quem in Deum cedere defectum arbitremur, aut Filii divinitatem essentia Patris inferiorem esse sibi quisquam persuadeat. Nam et nonulli orthodoxorum Patrum locum illum Salomonis de incarnatione Christi interpretati sunt: *Dominus possedit me, et fundavit me.* Estque hic demum sensus pietati consentaneus, cum ita, ut dixi, magni quidam Patres intellexerint". S. Epiphan. *Adversus haeres.* Haeres. 69, n. 2fl, 21, 23, 24. *PG,* 42, 232...

Clarius et brevius idem S. Epiphanius in Ancorato: "At etenim scriptum est, inquiunt: *Dominus creavit me initium viarum suarum in opera ipsius,* Prov. 8, 22. Sed vanissimi scilicet homines primum omnium libri inscriptionem ac nomen ignorant. Nam liber iste Proverbia Salomonis inscribitur. Quidquid vero proverbii more dicitur, non idem est cum vi et proprietate verborum... Adde quod illud liquido nescimus, utrumnam Proverbiorum auctor Salomon de Dei

Filio superiora illa verba protulerit. Quippe non unum sapientiae genus est... Une et Apostolus scribit: *Non novit mundus per Dei sapientiam Deum,* 1 Cor. 1, 21. Et: *Stultam reddidit Deus sapientiam mundi,* 1 Cor. 1, 25...

Tametsi ea quae in illo loco dicuntur, violenter ac parum apte sibi invicem opponi video, si ad aeternam illam sapientiam referantur. Sic enim loquitur: *Creavit me principium viarum suarum in opera ipsius, ante saeculum fundavit me: ante colles omnes genuit me.* Jam vero quod gignitur, qua tandem ratione fundatur? Quomodo vero gignitur id quod creari dicitur? Nam si creatum est, non est profecto genitum: nos enim quae gignimus non creamus, et quae creamus, non gignimus: quippe creati nos sumus, et quae gignuntur a nobis creata sunt. In increato vero Deo quod gignitur, creatum esse non potest: si enim genuit non creavit. Quodsi postquam creavit iterum genuisse dicatur, quomodo id quod principio creatum est, postea gignitur? Quamobrem si de Christo quae in illo loco dicuntur accipienda sunt, ad illius incarnationem referuntur. Propterea quae propinquiora sunt, primo loco commemorat, tum antiquiora subjicit. Nam cum de citimis hominibus persuadere velit, a carne ducit exordium. Quippe evangelicae justitiae viarum initium istud est: *Verbum caro nobis* in Maria *factum est,* Jo. 1, 14; anima vero in ipsius carne fundata, ut quae superiora sunt posteriora demonstret. Ceterum e paterno sinu caelitus allapsum in terras fuisse dicimus quandoquidem ad nos postea se contulit, suam ut omnem administrationem perficeret. Quocirca Verbum creatum non fuit: minime id vero; neque quidquam tortuosum et obliquum ullam in rem nobis Scriptura proposuit". S. Epiphanius, *Ancoratus,* 42-43. *PG,* 43, 92...

Similiter S. Basilius, haec eadem exponit de Verbo incarnato: "Si qui in carne est dicit: *Ego sum via;* et idem: *Nemo venit ad Patrem nisi per me,* Jo. 14, 6; ipse etiam est qui dixit: *Dominus creavit me initium viarum suarum,* Prov. 8, 22. Quin et de genitura dicitur creatura et factura, ut illud: *Creavi hominem per Deum;* Gen. 4, 1; et iterum: *Fecit filios et filias,* Gen. 5, 4; et David: *Cor mundum crea in me, Deus,* Ps. 50, 12, non petens aliud, sed id videlicet, quod erat postulans mundari. Dicitur autem nova creatura, non quod alia creatura facta sit, sed quod hi qui illuminantur, ad meliora opera praeparentur. Si Filium Pater creavit ad opera, non propter ipsum, sed propter opera creavit. Quod autem propter aliud, non propter se fit, aut pars est illius cujus causa factum est, aut eo minus. Erit igitur Salvator aut pars creaturae, aut minor quam creatura. Quare necesse est de humanitate ejus intelligere. Possit etiam quis dicere, Salomonem haec de illa sapientia dixisse, cujus et Apostolus meminit, ubi dixit: *Nam postquam in sapientia Dei non cognovit mundus per sapientiam Deum,* 1 Cor. 1, 21. Praeterea neque propheta est qui dixit, sed Proverbiorum scriptor. Proverbia autem imagines sunt aliorum, non ea ipsa quae dicuntur. Si Deus Filius erat qui dicebat: *Dominus creavit me,* potius utique dixisset: Pater creavit me. Nusquam enim ipsum Dominum suum vocabat, sed semper Patrem.

Accipiendum igitur est illud, *genuit*, de Deo Filio: illud vero, *creavit*, de eo qui formam suscepit servi. Ceterum in his omnibus non duos dicimus, Deum seorsum, et hominem seorsum (unus enim erat), sed cogitatione naturam cujusque consideramus. Neque enim Petrus duos intellexit, ubi dixit: *Cum igitur Christus passus sit pro nobis carne,* I Petr. 4, 1. Si Filius, inquiunt, genitura est, non factura, quomodo dicit Scriptura: *Certe igitur sciat tota domus Israel, quod eum et Dominum et Christum fecit Deus?* Act. 2, 36. Est itaque etiam hic dicendum, id de eo qui ex Maria est secundum carnem dictum fuisse: sicut et angelus qui nuntium bonum pastoribus afferebat, dicit: *Natus est vobis hodie Salvator, qui est Christus Dominus,* Luc. 2, 11. Nam vox, hodie, de eo qui ante saecula est, nequaquam accipi potest. Verum id quod sequitur, clarius idem ostendit, ubi dicit: *Hunc Jesum quem vos crucifixistis,* Act. 2, 36..." S. Basilius. Adversus Eunomium, lib. 4, c. In illud, *Dominus creavit me, PG,* 29, 704.

Similiter S. Gregorius Nyssenus: "Quod si illud: *Dominus creavit me,* Prov. 8, 22, pro sui dogmatis patrocinio, velint esse tanquam testimonium, quod Dominus creatus sit, quasi ipse Unigenitus hac voce istud minime neget, nequaquam audiendi sunt. Neque enim evidenter probant haec verba omnino ad Dominum nostrum referenda esse; neque etiam possunt sensum hunc verbis aptare ex hebraico sermone, cum reliqui interpretes loco verbi, creavit, reddiderint verbum, possedit, vel constituit; neque tamen si in primigenia illa Scriptura dictio haec expresse fuisset posita, planus satis et facilis sensus existitisset, cum parabolica doctrina soleat non manifeste, sed occulte, et quasi sub velamine, et obliqua insinuatione, dictorum scopum vimque et notionem ostendere. Itaque ex ipso verborum, quae hoc loco ponuntur, contextu, cuivis in promptu est orationis difficultatem cognoscere... Itaque ex his nulla ratione oriri potest suspicio, Dominum creatum esse, apud eos, qui haec pie considerant et expendunt, praesertim apud eos, qui ex Evangelio edocti sunt, omnia quae facta sunt, per ipsum facta esse, et in ipso subsistere. *Omnia* enim, inquit, *per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est in ipso,* Jo. 1, 3. Non utique hoc dicturus fuisset evangelista, si Dominum quoque unum ex his quae facta sunt, esse credidisset. Quomodo enim per illum omnia fiunt, et quomodo omnia in illo subsistunt, si is, qui omnia fecit, non diversa penitus a rebus factis natura constans, non seipsum, sed creaturam fecit?..." *Contra Eunom.* lib. 1, *PG,* 45, 344.

Similia habet idem S. Gregorius in suo libro de Fide: "Si igitur proprius noster Deus, Deus verus est, si Unigenitus Deus ex natura veri Dei non sit, quemadmodum haeretici dicunt, alienus Deus est, et noster Deus non est. Evangelium autem dicit quod oves alieno non obediant, Jo. 10, 5. Qui creatum eum esse dicit, alienum a veri Dei natura facit. Quid igitur faciunt qui dicunt, quod creatus sit? Adorabuntne eum, qui creatus sit, annon? Nam si non adorant, judaeos sequuntur, negantes adorationem Christi; sin autem adorant, idololatrae sunt, adorant enim eum, qui alienus sit a Deo vero. Atqui aeque impium est vel non

adorare Filium, vel adorare Deum alienum. Oportet ergo veri Patris verum Filium dicere, ut adoremus eum, et non condemnemur tanquam Deum alienum adorantes. Adversus eos autem qui dicunt illud ex Proverbio: *Dominus creavit me*, Prov. 8, 22, et per hoc putant, se aliquod firmum afferre argumentum ad probandum quod creatus sit omnium conditor et creator, haec convenit dicere, quod multa propter nos factus sit Unigenitus Deus. Etenim cum Verbum sit, caro factus est, et cum Deus sit, homo factus est; et cum incorporalis esset, corpus factus est; atque his etiam amplius et peccatum, et maledictio, et lapis, et securis, et panis, et ovis, et via, et ostium, et petra, et ejusmodi multa factus est, cum natura nihil horum sit, sed propter nos per dispensationem et administrationem talis evaserit.

Quemadmodum igitur cum Verbum sit, propter nos caro factus est; et Deus cum sit, homo factus est; ita creator cum sit, propter nos creatura factus est, quippe cum caro res creata sit. Quemadmodum igitur per prophetam dixit: *Sic dicit Dominus, qui formavit me ex ventre servum suum*, Is. 49, 5, ita etiam dixit illud per Salomonem: *Dominus creavit me principium viarum suarum ad opera*. Omnis enim creatura servit, ut inquit Apostolus. Proinde et is qui in ventre Virginis formatus est ,secundum verbum prophetae, servus est, non Dominus: hoc est, is qui secundum carnem homo est, in quo Deus manifestatus est, et is, qui illic creatus est in principium viarum ejus,non Deus est, sed homo: in quo nobis Deus manifestatus est, ut corrupta ac labefactata via salutis humanae iterum renovaretur. Itaque quoniam res duas de Christo statuimus et sentimus, unum quidem divinum, alterum vero humanum, in natura quidem divinum, in administratione ac dispensatione id quod secundum hominem est: consequenter sempiternum deitati attestamur, creatum vero humanae naturae assignamus. Quemadmodum enim secundum prophetam in ventre formatus est servus, ita etiam secundum Salomonem, per hanc servilem creaturam in carne manifestatus est. Porro cum dicunt: Si erat, non est genitus; et, Si natus est, non erat: doceantur quod non oporteat carnalis nativitatis proprietates accommodare divinae naturae. Nam corpora quidem quae non erant, gignuntur: Deus autem efficit ut ea quae non sunt exsistant: non ipse ex eo quod non est exsistit. Idcirco Paulus quoque eum splendorem gloriae nominat, Hebr. 1, 3, ut doceamur, quod sicut lumen de lucerna et ex natura lumen edentis est, et una cum illa (simul enim atque emicuit lucerna, lumen quoque quod ab ea exsistit pariter effulget), ita hic quoque jubet Apostolus intelligere quod et ex Patre sit Filius, et absque Filio nunquam sit Pater: nam fieri non potest, ut gloria sit absque splendore, quemadmodum fieri non potest, ut absque splendore lucerna sit". S. Gregorius Nyssenus, *De Fide ad Simplicium, PG*, 45, 137.

Similiter S. Gregorius Nazianzenus: "Illud quidem unum ipsis fere in promptu est: *Dominus creavit me principium viarum suarum ad opera sua*, Prov. 8, 22. Cui argumento quo tandem modo occurremus? Num Salomonem accusabimus? Num pristina ipsius dicta ob postremum ipsius lapsum abrogabimus? Num

ipsiusmet sapientiae, ac velut scentiae artificisque rationis, secundum quam omnia condita sunt, hunc sermonem esse dicemus? Pleraque enim ex his, quae anima carent, Scriptura per prosopopoeiam loquentia inducere consuevit... Sed demus hoc sane Salvatoris ipsius, hoc est, verae Sapientiae, haec verba esse. Illud vero aliquantisper consideremus. Quid est ex omnibus rebus quod causae sit expers? Divinitas. Nemo enim est, qui Dei causam dicere queat: alioqui id Deo antiquius esset. Quae autem humanitatis a Deo propter nos susceptae causa exstitit? Profecto ut nobis salus pararetur. Quid enim aliud causae afferri possit? Ergo quoniam hic aperte, et c r e a v i t, et g i g n i t m e, reperimus, hoc simpliciter dictum censeamus. Quod enim cum causa conjunctum invenimus, id humanitati assignandum est: quod autem simplex causaeque expers, divinitati ascribendum. Age igitur, annon illud, c r e a v i t, adnexam causam habet? *Creavit* enim *me,* inquit, *principium viarum suarum ad opera sua.* Opera autem ipsius, veritas et judicium, Ps. 110, 7, quorum causa divinitate delibutus est. Haec enim humanitatis unctio est. At illud, g i g n i t m e, causam non habet. Alioqui ostende quidnam ipsi adjunctum sit. Quis igitur inficias ibit, quin sapientia, secundum inferiorem quidem generationem, creata, secundum autem primam illam magisque incomprehensibilem genita dicatur". S. Gregorius Nazianzemus. Oratio XXX, Theologica IV, n. 2. *PG,* 36, 105.

Similia habet S. Joannes Chrysostomus ¿...?: "At Paulus dicit: *Considerate apostolum et pontificem confessionis nostrae Christum Jesum quod fidelis sit ei qui fecit ipsum,* Hebr. 3, 1, 2. Et alio loco: *Dominum et Christum illum Deus fecit,* Act. 2, 36. Et Salomon dicit: *Dominus creavit me initium viarum suarum ad opera sua,* Prov. 8, 22. Vides quomodo creaturam et facturam suam eum Scriptura significat? Verum arguent te, adversarie Dei, ea quae sequuntur. *Omnis enim,* inquit, *sacerdos, qui ex hominibus assumitur pro hominibus constuitur, ut offerat dona et sacrificia,* Hebr. 5, 1. Accepit enim ex nobis creatam carnem absque peccato, quam pro nobis Patri obtulit sacrificium. Itaque intellige quod secundum carnem fecerit eum, et non secundum divinitatem, sic et Dominum et Christum eum Deus fecit. Nam ante dispensationem ubique Deus praedicatur, sicut praemonstratum est, et nunmquam aliquis facturam eum dicit, sed propter unionem carnis creatae dicit: *Dominum* et *Christum Deus eum fecit.* Act. 2, 3.propter auditorum crassitatem: *Dominus initium viarum suarum creavit me.* Vides quod creaturam dicit? Verum procedamus ad ea quae ibi deinceps sequuntur. *Ante saeculum fundavit me, ante omnes colles generat me,* Prov. 8, 23-25. Primum quidem o vanae gloriae sectator, disce librum Parabola inscribi. Quidquid autem per parabolam dicitur, non idem est quod verbi vis ac littera. Nam Dominus regnum caelorum sagenae, et fermento, et grano sinapis assimilavit (Mt. c. 13), et aliis multis, neque tamen dicimus regnum caelorum aliquid tale esse. Sed sine ambage dicam: *Dominus initium viarum suarum creavit me, ante saeculum fundavit me, ante omnes colles generat me.* Quomodo igitur quod gigni-

tur creatur vel fundatur? vel quomodo quod creatur gignitur? Nam si creatus est, non est genitus. Nos non creamus ea quae gignimus: neque gignimus quae creamus. Et quomodo possibile est increato patri natum esse filium creatum? Nos enim qui creati sumus, gignimus creata: Pater autem qui increatus est, Filium genuit increatum. Aquila autem interpretatus: *possedit me,* dicit. Igitur cum dicit, *creavit me* praedicit futurum, quasi jam esset factum. Etenim hic mos est Scripturae, sicut cum dicit: *Foderunt manus meas et pedes meos,* Ps. 21, 17: quasi diceret: Ego, quem videtis creatam carnem propria voluntate mihi adunasse, ab initio sum, non a Maria habeo initium: *In principio* enim *erat Verbum,* Jo. 1, 1: et: *Priusquam Abraham fieret, ego sum,* Jo. 8, 58. Confitere igitur Filium increatum, et cum Patre principio carentem, ut ne des et Patri principium quo ceperit esse Pater. S. Joannes Chrysostomus (vel alius auctor) *Sermo de Sancta et Consubstantiali Trinitate,* n. 3, PG, 47, 1093.

Similia etiam dicit S. Cyrillus Alexandrinus in suo Thesauro: *Dominus creavit me initium viarum suarum,* Prov. 8, 22, si quis exacte intelligere velit, inveniet, c r e a v i t, hic non Verbi essentiam significare, ut factam, sed alium quemdam rectum sensum. Dicuntur enim creari, et quae jam exsistunt, et quae nondum facta sunt. Id vero quod jam exsistit, quomodo dicatur creari, aliudque initium nancisci, videndum est. Nam si de iis quae nondum facta sunt dicatur, c r e a v i t, ea cum antea non essent, jam ad esse traducta significantur: de iis vero quae jam exsistunt, neque creatione, ut sint, indigent, non jam creare essentiam significat, sed ex alio quodam in aliud translationem. Ut cum David dicit: *Et populus qui creabitur laudabit Dominum,* Ps. 101, 19. Et rursus: *Cor mundum crea in me Deus,* Ps. 50, 12... Certe David non populum quemdam secundum essentiam creandum significavit, sed ex errore ad cognitionem Dei translatum. Neque etiam aliud praeter id quod habet, cor creari in se petit, sed ad puritatem cordis transferri cupit... Si ergo crear non semper essentiam significat, quam rationem habet, aut quomodo non stultum fieret, de iis quidem qui revera creaturae sunt recte id quod scriptum est accipere, de Verbo autem Dei, in quo praecipue id observari oportet, sinistre hoc interpretari? *Dominus* enim, inquit, *creavit me,* neque in hoc verbo, c r e a v i t, dicti vim sistit, sed addit, *initium viarum suarum in opera ejus, creavit,* et non ad esse traducens, sed *creavit initium viarum suarum in opera ejus;* quod ita intelliges: Vita legalis a Judaeis colebatur, a gentibus vero vita secundum justitiam nullo modo cognoscebatur. Verbum itaque Dei factum est, sive creatum est, caro, hoc est homo, ut initium viarum Domini et operum ejus omnibus inveniatur. In primo enim Christo evangelica vita effulsit. Vias autem et opera Domini, quid aliud esse censeamus, quam praecepta ejus? quae praestantes atque exsequentes veluti multis ac variis viis ad ipsum procedimus. Quod vero opera eximiam et rectam vitam significent, et praecepta Dei, audi quid sacra Scriptura dicat: *Vae qui faciunt opera Dei negligenter.* Jer. 48, 10.

Beatus autem David praecepta Dei appellans vias, ita exclamat: *Vias tuas, Domine, notas fac mihi, et semitas tuas doce me,* Ps. 24, 4.

Dominus creavit me initium viarum suarum in opera ipsius. Verbum hoc, c r e a v i t, non essentiam Verbi significat: blasphemum enim impiumque hoc esset, eum qui semper eodemque modo cum Patre exsistit, creatum dicere. Ita vero facilius intelliges: *Creavit me,* inquit, *initium viarum suarum.* Vias hic nominat legislatorem Mosen et prophetas, quibus velut principium quoddam ac caput et potestas constitutus est Christus; quae ab illis dicta sunt ad evangelicae praedicationis novitatem traducens, idque cum proprietate absoluta. Lex enim dicit: *Non moechaberis,* Exod. 20, 14; Christus vero: *Ego autem dico vobis: Non concupisces.* Mt. 5, 27-28. Vias autem sanctos vocavit, quippe qui suis admonitionibus ad Deum ducere possint... Nam si quis, tanquam viis quibusdam, sanctis prophetis mentem applicet, non leviter illos percurrens, sed accurate illorum sententiam eruens, discet viam bonam, hoc est, Christum dicentem: *Ego sum via,* Jo. 14, 6, per hanc mundabitur, remissionem peccatorum consequens. *Creavit* igitur *me,* inquit, hoc est, constituit me principatum atque potestatem habentem super legem et prophetas, non illorum dicta typica in universum statuentem, sed in opera ipsius meliora legem transferentem. Quod vero illud, c r e a v i t, non omnino essentiam significet, abunde satis antea dictum est.

Dominus creavit me, perinde est ac si dicat: Pater mihi corpus constituit, et veluti hominem me creavit, pro salute hominum. Quemadmodum enim cum Joannes dicit: *Verbum caro factum est,* Jo. 1, 14; et Paulus de Christo: *Quod factus est pro nobis maledictio,* Gal. 3, 13; et rursus: *Eum qui non novit peccatum, pro nobis peccatum fecit,* 2 Cor. 5, 21; neque Verbum in carnem mutatum esse credimus, neque Christum ipsam maledictionem aut peccatum revera factum fuisse, sed cum sacra Scriptura ita loquatur, pie intelligimus: eadem ratione si dicit de seipso Verbum Dei: *Creavit me,* ita intelligendum est: Hominem me fecit, non vero de essentia ipsius dictum interpretandum est. S. Cyrillus Alexandr. *Thesaurus de Sancta et Consubstantiali Trinitate Assertio XV. PG,* 75, 261.

Sic demum S. Joannes Damascenus: "Alia denique prophetico modo; quorum etiam duplex genus est. Quaedam enim uti futura dicuntur, velut: *Manifeste veniet,* Ps. 49, 3. Et illud Zachariae: *Ecce Rex tuus veniet tibi,* Zach. 9, 9... Quaedam autem, licet futura, dicuntur tamen uti praeterita, ut: *Hic Deus noster: post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est,* Bar. 3, 38. Illud item: *Dominus creavit me initium viarum suarum ad opera sua,* Prov. 8, 22. Et illud: *Propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis,* Ps. 44, 8: et similia. S. Joannes Damascenus, *De Fide orthodoxa,* lib. 4, c. 18. *PG,* 94, 1184.

Hic ergo St. Joannes Damascenus citat praedicta Proverbiorum verba inter ea quae de Christo dicuntur prophetico modo, quaeque, licet futura, dicuntur tamen uti praeterita.

IV

His omnibus expositionibus Patrum Graecorum aliquae adjungi possunt ex Patribus Latinis desumptae.

Primo igitur S. Hilarius haec dicit: "Profertur enim adversum nos Sapientiae de se protestatio, quae creatam se docuerit his dictis: *Dominus creavit me in initium viarum suarum,* Prov. 8, 22..."

Distinguit igitur sanctus Doctor inter creationem in initium viarum Dei, et fundationem ante saeculum et hoc modo loquitur: "(Sapientia)... quae se nunc creatam in initium viarum Dei et in opera ejus a saeculo dixerit; ne forte ante Mariam non manere existimaretur: neque tamen creatam se ad nativitatis intelligentiam referret; quia in viarum initium et in opera sit creata; at vero ne hoc viarum initium, quod utique de divinis rebus humanae cogitatonis exordium est, quisque ad subjiciendam tempori nativitatem infinitam deputaret, fundatam se ante saecula sit professa: ut dum aliud est in viarum initium et in opera creari, et aliud est ante saecula fundari, anterior intelligeretur esse creatione fundatio: et hoc ipsum, quod fundata in opera ante saeculum est, sacramentum creationis ostenderet; quia fundatio ante saeculum, et creatio in viarum initium atque in opera post saeculum sit.

Jamvero ne creatio et fundatio fidem divinae nativitatis offenderet, sequitur: *Prius quam terram faceret, prius quam montes stabiliret, ante omnes colles genuit me,* Prov. 8, 25-26. Jam genitus est ante terram, qui ante saeculum fundatus est: neque solum ante terram, sed etiam ante montes atque colles. Et in his quidem quia de se Sapientia loquitur, plus loquitur quam auditur. Omnia enim, quaecumque ad infinitatis intelligentiam significantur, istius modi esse oportet, ne rei cuiquam aut generi secunda in tempora sint. Ceterum ad aeternitatis demonstrationem nequaquam temporalia coaptabuntur: quia per id, quod posteriora sunt ceteris, per se ipsa non manifestant infinitatis exordium; cum ipsa exordium temporale sortita sint. Quid enim magnum est, ut ante terram Deus Dominum Christum genuerit; cum Angelorum origo terrae creatione reperiatur antiquior? Aut cur qui ante terram genitus diceretur, etiam ante montes, neque solum ante montes, sed etiam ante colles natus manifestaretur: cum collium significatio post montes sit, montium vero intelligentia post terram sit? Per quod existimari non potest, idcirco haec esse dicta, ut ante colles et montes et terram esse intelligeretur, qui ea quae ante terram et montes et colles sunt, infinitatis suae aeternitate praecelleret...

Non enim per haec, quorum creationem mente concipimus, comprehendi generatio ejus potest, qui anterior his omnibus est ut quamvis praestet in tempore, non tamen infinitus sit, cui hoc solum tributum sit, ut ante temporalia

natus sit. Nam cum illa tempori in sui constitutione subjaceant, ille tamen, licet anterior his omnibus sit, non sit liber a tempore: quia temporalis horum constitutio tempus nativitatis ejus, qui ante sit natus, ostendat; dum hoc ipsum ei tempus est, quod temporalibus antefertur.

Sed Dei sermo et verae sapientiae doctrina loquitur perfecta, et absoluta significat, docens se non temporalibus esse anteriorem, sed infinitis. Cum enim praepararetur caelum aderat Deo. Numquid caeli praeparatio Deo est temporalis ut repens cogitationis motus, subito in mentem tamquam antea torpidam stupentemque subrepserit, humanoque modo fabricandi caeli impensam et instrumenta quaesierit?... Quid ergo est, praeparanti Deo caelum genitam ab eo adesse sapientiam; cum neque creatio caeli ex praeparatione consistat, neque naturae Dei sit, in apparatu eum cogitando commorari? Nihil enim non semper cum Deo fuit, quidquid in rebus est: quae etsi ad creationem sui coepta sunt, non sunt tamen ad Dei scientiam vel potestatem inchoata. Et testis est nobis propheta dicens: *Deus qui fecisti omnia quae futura sunt* (Is. 45, 11 juxta LXX). Quae enim futura sunt, licet in eo quod creanda sunt adhuc fient, Deo tamen, cui in creandis rebus nihil novum ac repens est jam facta sunt: dum et temporum dispensatio est ut creentur, et jam in divinae virtutis praesciente efficientia sint creata. Et idcirco nunc Sapientia natam se ante saecula docens, anteriorem se non solum his quae creata sunt docet, sed aeternis coaeternam, praeparationi scilicet caeli, et discretioni sedis Dei. Non enim tum discreta sedes est, cum effecta est: quia aliud est dicerni sedem, aliud componi. Neque tum paratum caelum est, cum praeparatum est: nam erat apud praeparantem et discernentem. Postea vero componebat cum parante: aeternitatem suam cum praeparanti adest, et ministerium quando cum parante componit ostendens... Perpetua enim et aeterna rerum creandarum est praeparatio: neque partibus cogitationum universitatis hujus corpus effectum est, ut primum de caelo sit cogitatum, tum postea terrae cura et tractatus Deus inierit... Sed cum omnia per Deum quae sub caelo sunt facta sint, et componendo caelo Christus adfuerit, et ipsam praeparati caeli praeveniat aeternitatem; non patitur hoc existimari in Deo minutarum rerum particulatas cogitationes, quia omnis horum praeparatio Deo est coaeterna. Nam tametsi habeat dispensationem sui, secundum Moysen, Gen. 1, 5-25, firmamenti solidatio, aridae nudatio, maris congregatio, astrorum constitutio, aquarum terraeque in ejiciendis ex se animantibus generatio: sed caeli, terrae, ceterorumque elementorum creatio ne levi saltem momento operationis discernitur; quia eorum praeparatio aequabili penes Deum aeternitatis infinitate constiterat.

His igitur infinitis et aeternis in Deo Christus cum adesset, solam nobis nativitatis suae permisit conscientiam: ut quantum ad fidem proficeret Dei intellecta nativitas, tantum valeret ad susceptam religionem cognita nativitatis aeter-

nitas: quia ex eo qui aeternus est patre, nec ratio nec sensus admittat, nisi aeternum filium praedicare.

Sed creationis nomen nos et professio movet. Moveat sane nomen creationis, si non nativitas ante saecula, et creatio in initium viarum Dei et in opera praedicatur. Non enim potest nativitas pro creatione accipi: cum nativitas ante causam sit, creatio vero per causam. Ante praeparationem enim caeli erat et ante saeculum fundatus, qui in initium viarum Dei et in opera est creatus, Aut numquid ejusdem intelligentiae est, in initium viarum Dei et in opera creari, et nasci ante omnia? quorum unum habet tempus in gestis, aliud vero intemporalem intelligentiam continet".

Distinguit ergo sanctus Doctor nativitatem ante saeculum et creationem a saeculo, in initium viarum Dei et in opera. Haec enim inferius subjungit: "Sed tandem doctrinae catholicae revelatione, quid sit Christum in initium viarum Dei et in opera creatum esse, in principio haeretice cognosce, et ipsius Sapientiae dictis impiae habetudinis tuae disce stultitiam. Coepit enim ita: *Si annuntiavero vobis quae quotidie sunt, memorabor ea quae a saeculo sunt enumerare* (Prov. 8, 21 juxta LXX)... Memorem itaque se ad dicenda ea, quae a saeculo sunt, professa Sapientia ait: *Dominus creavit me in initium viarum suarum in opera sua,* Prov. 8, 22. Rerum itaque se a saeculo gestarum significatio ista est: neque generationis ante saecula praedicatae, sed dispensationis a saeculo initae doctrina est.

Et quaerendum est, quid sit natum ante saecula Deum, rursum in initium viarum Dei et in opera creari. Quia ubi ante saeculum est nativitas, infinitae generationis aeternitas est: ubi vero a saeculo est creatio eadem in vias Dei atque in opera ejus, operibus ac viis causa creationis aptata est. Ac primum, quia Christus Sapientia est, videndum est an ipse sit initium viae operum Dei. Nec, ut opinor, ambigitur: ait enim: *Ego sum via,* Jo. 14, 6; *Nemo vadit ad Patrem, nisi per me.* Via est dux euntium, festinantium cursus, ignorantium securitas, et quaedam nescitarum ac desideratarum rerum magistra. Ergo in viarum initium in opera Dei creatur: quia et via est, et deducit ad Patrem. Sed creationis hujus, quae a saeculo est, ratio quaerenda est. Nam ultimae dispensationis sacramentum est, quo etiam creatus in corpore, viam se Dei operum est professus. Creatus autem est in vias Dei a saeculo: cum ad conspicabilem speciem subditus creaturae, habitum creationis assumpsit".

Juxta sanctum Doctorem viae Dei sunt diversae theophaniae seu manifestationes Dei in quibus a Verbo aliquae species creatae assumptae sunt. Haec enim ait: "Videamus itaque in quas Dei vias, et in quae opera a saeculis creata sit, nata ante saecula ex Deo Sapientia. Vocem deambulantis in paradiso Adam audivit, Gen. 3, 8. Putasne deambulantis incessum nisi in specie assumptae creationis auditum: ut in aliqua creatione consisteret, qui inambulans fuerit auditus? Non requiro qualis ad Cain et Abel et Noe locutus sit, et benedicens quo-

que Enoch qualis adfuerit. Angelus ad Agar loquitur, Gen. 16, 9-13: et utique idem Deus est. Numquid speciei ejusdem est cum angelus videtur, cujus est in ea natura qua Deus est? Certe species angeli ostenditur, ubi postea Dei natura memoratur. Sed quid de angelo dicam? Homo ad Abraham venit, Gen. 18, 2. Numquid secundum hominem in creationis istius habitu Christus talis assistit, qualis et Deus est? Sed homo loquitur, et corpore assistit, et cibo alitur: verumtamen Deus adoratur... Curre per tempora et intellige qualis visus sit, vel Jesu Nave nominis sui prophetae, vel Esaiae etiam cum evangelico testimonio visum praedicanti, Jo. 12, 41, vel Ezechieli usque ad conscientiam resurrectionis assumpto, Ez. 37, 1-10, vel Danieli hominis Filium in aeterno saeculorum regno confitenti, Dan. 7, 13-14, ceterisque aliis, quibus se in habitu variae creationis ingessit, in vias Dei et in opera Dei, ad cognitionem scilicet Dei et nostrae aeternitatis profectum. Quid hic nunc haec humanae salutis dispensatio tam impiam aeternae nativitatis contumeliam molitur? Creatio ista a saeculis est: ceterum ante saecula infinita nativitas est. Vim sane nos dictis afferre contende, si Propheta, si Dominus, si Apostolus, si sermo ullus ad divinitatis aeternae nativitatem creaturae retulit nomen".

Ait igitur S. Hilarius, juxta doctrinam apud antiquos Patres receptam, in illis manifestationibus Dei, quae fiebant in veteri Testamento apparuisse Verbum Dei, assumens ad hoc diversas figuras vel species creatas, et propter hoc Verbum Dei vel Sapientiam dici creatam in vias Dei et in opera. Has autem manifestationes subsecuta est incarnatio Verbi, de qua haec dicit: "Beatam autem et veram conceptae intra virginem carnis nativitatem, quia tum creaturae nostrae et natura et species nascebatur, creaturam et facturam Apostolus nominavit. Et certe cum eo (secundum eum) verae secundum hominem nativitatis hoc nomen est, cum ait: *At ubi venit adimpletio temporis, misit Deus filium suum factum de muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege sunt redimeret, ut adoptionem filiorum consequeremur,* Gal. 4, 4-5. Filius itaque suus est, qui est in homine et ex homine factura; neque factura tantum, sed etiam creatura, ut dicitur: *Sicut est veritas in Jesu, deponere vos secundum priorem conversationem veterem hominem eum, qui corrumpitur secundum concupiscentiam deceptionis. Innovamini autem spiritu sensus vestri, et induite novum hominem eum, qui secundum Deum creatus est,* Eph. 4, 21-24. Induendus itaque novus homo ille est, qui secundum Deum creatus est. Qui enim erat Filius Dei, natus erat et Filius hominis. Quia non divinitatis erat nativitas, sed creatura carnis; significationem sui generis accepit novus homo, secundum natum ante saecula Deum creatus. Et cur secundum Deum homo novus creatus esset, ostendit secundum haec adjiciens: *In justitia, et sanctitate, et veritate,* Ephes, 4, 24. Dolus enim in eo non fuit: et factus est nobis justitia et sanctificatio, et ipse est veritas. Hunc ergo Christum, qui secundum Deum novus homo creatur, induimur. Secundum Deum

autem creatur: quia secundum Dei justitiam, et sanctificationem, et veritatem homo peccati nescius est creatus.

Si igitur Sapientia, memorem se eorum quae a saeculo gesta sunt dicens, in opera Dei atque in vias Dei creatam esse se dixit; atque ita creatam, ut fundatam se ante saecula doceret, ne assumptae illius varie ac frequenter creationis sacramentum demutasse naturam videretur, cum fundationis firmitas convellendi status non reciperet perturbationem; at vero ne fundatio aliud quidquam quam nativitatem videretur ostendere, ante omnia professa est esse se genitam: nunc vero cur creatio ad nativitatem deputatur, cum quae genita ante omnia est, ipsa fundata ante saecula est; quae autem fundata ante saeculum est, ea ipsa in initium viarum Dei et in opera ejus creata a saeculis est: ut creatio a saeculis differre intelligeretur ab ea, quae ante saecula et quae ante universa nativitas est". Haec S. Hilarius, *De Trinitate*, lib. 12, n. 35-49, *PL*, 10, 454...

Sic autem S. Ambrosius: "Faccessat igitur et illud, de quo calumniari solent, et discant quemadmodum dictum sit: *Dominus creavit me*, Prov. 8, 22. Non dixit: Pater creavit, sed *Dominus creavit me*. Caro Dominum agnoscit, gloria Patrem significat: creatura nostra Dominum confitetur, caritas Patrem novit. Itaque quis ignoret quia ob causam incorporationis hoc dicitur? In eo igitur se creatum dicit, in quo et hominem testificatur dicens: *Quid me quaeritis occidere hominem, qui veritatem locutus sum vobis?* Jo. 8, 40. Hominem dicit, in quo et crucifixus et mortuus et sepultus est. Nec dubitandum quod praeteritum posuit, quod erat futurum: haec enim consuetudo est prophetiae, ut quae futura sunt, vel quasi praesentia, vel quasi facta dicantur. Denique in psalmo 21 legisti: *Tauri pingues obsederunt me*, Ps. 21, 13; legisti etiam: *Diviserunt sibi vestimenta mea*, Ps. 21, 19; quod evangelista de tempore passionis prophetatum esse significat; Deo enim quae sunt futura, praesentia sunt: et ei cui praecognita sunt omnia, ventura pro factis sunt, sicut scriptum est: *Qui fecit, quae ventura sunt* (Is. 45, 11, juxta LXX). Nec mirum si ante saecula fundatum se esse dicit, cum legeris praedestinatum ante tempora saecularia". S. Ambrosius, *De Fide*, lib. I, c. 15, n. 96-98, *PL*, 16, 573.

Ipse vero in eodem opere: "Unde intelligimus illud quod de incarnatione Domini scriptum est: *Dominus creavit me principium viarum suarum in opera sua*, Prov. 8, 22, id significare, quod ad redimenda opera Patris Dominus Jesus ex Virgine sit creatus. Neque enim dubitari potest de incarnationis dictum esse mysterio, cum propter opera sua a corruptelae servitio liberandae Dominus susceperit carnem; ut illum qui imperium habebat mortis, per sui corporis destrueret passionem. Caro enim Christi propter opera, divinitas ante opera; quia ipse ante omnia, sed et omnia in ipso constant. Non ergo divinitas propter opera, sed propter divinitatem opera: sicut Apostolus declaravit dicens quod propter Filium Dei omnia. Sic enim habes: *Decebat autem eum per quem omnia, et propter quem omnia, multis filiis in gloriam adductis, ducem salutis eorum per*

passionem consummari, Hebr. 2, 10. Nonne evidenter exposuit quia Dei Filius, qui propter divinitatem suam omnia creavit, is postea propter populi salutem et carnis susceptionem, et mortis assumpserit passionem?

Propter quae autem opera sit creatus ex Virgine, ipse Dominus cum illum caecum curaret, ostendit dicens: *In illo me oportet operari opera ejus qui misit me,* Jo. 9, 4. Et addidit, ut de incarnatione ejus dictum crederemus: *Cum in hoc mundo sum, lux sum hujus mundi,* Jo. 9, 5. Etenim quasi homo in hoc mundo pro tempore est; nam quasi Deus semper est. Denique et alibi ait: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi,* Mt. 28, 20.

Nec de principio residet aliquid quaestionis, cum interrogatus in carne: *Tu qui es?* responderit: *Principium quod et loquor vobis,* Jo. 8, 25. Quod non solum ad substantiam divinitatis aeternae refertur, sed etiam ad documenta virtutum. Ex hoc enim et Deum se probavit aeternum; quia omnium ipse principium est, et uniuscujusque virtutis auctor, quia Ecclesiae caput est, sicut scriptum est: *Quia ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis,* Coloss. 1, 18. Liquet igitur et de incarnatione dictum esse principium viarum suarum, quod ad sacramentum suscepti corporis videtur esse referendum. Ideo enim carnem suscepit, ut ad caelum nobis sterneret iter. Denique ait: *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum,* Jo. 20, 17. Denique ut scias quod vias suas omnipotens Pater secundum incarnationem praescripserit Filio, habes in Zacharia ad Jesum indutum vestimenta sordida ab angelo dictum: *Haec dicit Dominus omnipotens: Si in viis meis ambulaveris, et praecepta mea custodieris,* Zach. 3, 7. Quod est vestimentum illud sordidum, nisi carnis assumptio? Viae igitur Domini velut quidam tramites bonae vitae sunt, quae diriguntur a Christo, qui ait: *Ego sum via, et veritas, et vita,* Jo. 14, 6. Via ergo superna est Dei virtus. Christus enim nobis via est. Et bona via, quae credentibus caeli regna patefecit. Viae autem Domini viae rectae sunt, sicut scriptum est: *Vias tuas, Domine, notas fac mihi,* Ps. 24, 4. Via castitas, via fides, via est abstinentia. Est namque via virtutis, est et via iniquitatis, scriptum est enim: *Et vide si est via iniquitatis in me,* Ps. 138, 24.

Principium itaque nostrae virtutis est Christus. Principium integritatis qui docuit virgines non viriles exspectare concubitus, sed integritatem mentis et corporis sancto magis dicare Spiritui, quam marito, 2 Cor. 2, 2. Principium parcimoniae Christus, qui pauper factus est, cum esset dives, 2 Cor. 8, 9. Principium patientiae Christus, qui cum malediceretur, non maledixit; cum percuteretur, non repercussit, I Petr. 2, 23. Principium humilitatis Christus, qui formam servi accepit, Philipp. 2, 7, cum Patrem Deum majestate virtutis aequaret. Ex illo enim accepit virtus unaquaeque principium.

Et ideo ut haec virtutum genera disceremus: *Filius datus est nobis, cujus principium super humeros ejus,* Is. 9, 6. Principium illud crux Domini est;

principium fortitudinis, quo via sanetis est reserata martyribus ad sacri certaminis passionem". S. Ambrosius, *De Fide,* lib. 3, c. 7, *PL,* 16, 623.

Brevius idem sanctus Doctor: "Prima interpellatio querelam habuit, quod comperendinarentur bona, quorum jam fructus desiderabatur. Secunda interpellatio, quod, exspectatus prudentibus Christi differebatur adventus, quem lex annuntiaverat, quem prophetae pollicebantur, et eo impatientius aestuabant corda justorum, quoniam ad redemptionem cognoverant esse venturum universorum. Quorum universorum? Quibus evangelico tramite viam virtutis aperiret, bonorumque operum semitas demonstraret, sicut ipse dixit in Proverbiis *Dominus creavit me principium viarum suarum,* Prov. 8, 22. Ideo ergo dicebatur ei: *Ubi est Deus tuus?* Ps. 41, 11, quia adhuc non venerat Christus, sed sperabatur. Saeviebat ergo diabolus ut obtereret quos sciebat in adventum Domini credituros, et diversis afflictabat exitiis. Interpellat ergo David, ut morantem excitet questu prophetico, festinare urgeat, admoneat subvenire. Habemus similitudinem hujus interpellationis etiam in posterioribus, ubi dicit idem propheta: *Ut quid repulisti nos, Deus, in finem?* Ps. 73, 1". S. Ambrosius, *De interpellatione Job et David,* lib. 2, c. 7, n. 26, *PL,* 14, 861.

Similiter S. Augustinus: "Secundum formam Dei dictum est: *Ante omnes colles genuit me,* Prov. 8, 25, id est, ante omnes altitudines creaturarum; et: *Ante luciferum genui te,* Ps. 109, 3, id est, ante omnia tempora et temporalia: secundum formam autem servi dictum est: *Dominus creavit me in principio viarum suarum,* Prov. 8, 22. Quia secundum formam Dei dixit: *Ego sum veritas;* et secundum formam servi: *Ego sum via,* Jo. 14, 6. Quia enim ipse primogenitus a mortuis, Apoc. 1, 5, iter fecit Ecclesiae suae ad regnum Dei ad vitam aeternam, cui caput est ad immortalitatem etiam corporis, ideo creatus in principio viarum Dei in opera ejus. Secundum formam enim Dei, principium est quod et loquitur nobis, Jo. 8, 25; in quo principio fecit Deus caelum et terram, Gen. 1, 1: secundum autem formam servi, *Sponsus procedens de thalamo suo,* Ps. 18, 6. Secundum formam Dei, *Primogenitus omnis creaturae, et ipse ante omnes est, et omnia in illo constant,* secundum formam servi, *Ipse est caput corporis Ecclesiae, Coloss.* I, 15, 17, 18." S. Augustinus, *De Trinitate,* lib. I, c. 12, n. 23, *PL,* 42, 837.

Eadem habet S. Hieronymus: "Et usque ad hanc veniet Deus, vel potestas prima quae potestas regnum est filiae Jerusalem. Venit autem ad hanc turrim prima potestas, sive principatus primus, ille qui dixerat: *Ego sum α, et ω, principium et finis, primus et novissimus,* Apoc. 22, 13. Et qui ex persona assumpti hominis ait in Proverbiis: *Dominus creavit me in principio viarum suarum in opera sua,* Prov. 8, 22, sive ut in Hebraeo scribitur: *Dominus possedit me*: CANANI (קָנָנִי) enim non creavit me, sed possedit me habuitque significat". S. Hieronymus, *In Michaeam,* 4, 8-9. *PL,* XXV, 1191.

Clarius hoc exprimit idem sanctus Doctor in suo in Epistolam ad Ephesios

Commentario, ubi haec ait: "Et quia semel ad nomen creaturae venimus, et Sapientia in Proverbiis Salomonis dicit se creatam initium viarum Dei, Prov. 8, 22, multique timore, ne Christum creaturam dicere compellantur, totum Christi mysterium negant, ut dicant non Christum in hac sapientia, sed mundi sapientiam significari: nos libere proclamamus, non esse periculum eum dicere creaturam, quem vermem, et hominem, et crucifixum, et maledictionem, tota spei nostrae fiducia profitemur: maxime cum ex duobus versiculis quae praecedunt, ipsa sapientia promittat se esse dicturam quae post saecula sunt. Cum autem saecula Christus fecerit, et quae deinceps loquitur, ea sint quae post saecula dicturum se esse promiserit, ad incarnationis mysterium, non ad naturam Dei referenda sunt quae sequuntur: licet in hebraeis codicibus non habeatur: *Dominus creavit me initium viarum suarum*: sed, *Dominus possedit me*". S. Hieronymus, *In Epist. ad Ephes.* 2, 10. *PL,* XXVI, 271.

Sic etiam S. Fulgentius: "Ipse igitur etiam per Salomonem generationis creationisque suae insinuans veritatem, dixit: *Dominus creavit me initio viarum suarum in opere suo,* Prov. 8, 22. Sed antequam hoc diceret, manifestum futurae incarnationis suae praemisit indicium, dicens: *Si nuntiavero vobis quae quotidie fiunt, commemorabo quae a saeculo sunt* (Prov. 8, 21, juxta LXX). Enumerans deinde subjunxit: *Dominus creavit me initio viarum suarum in opere suo.* Haec utique creatio a saeculo est, non ante saeculum. Nam postmodum dicit: *Ante saecula fundavit me;* et paulo post: *Ante omnes colles genuit me.* Hic quod dicit, *ante saecula,* et *ante omnes colles,* aeternitatem voluit intelligi nativitatis divinae. Et ante saecula, et post saeculum aeternitas est. Et sic aternitas Filii Dei ante saeculum non habet initium, sicut aeternitas ejus post saeculum non habet finem. Sic autem pro tempore futuro tempus praeteritum ponens, dicit Sapientia: *Dominus creavit me,* pro eo quod est, creaturus est me; et ita dixit tanquam factum, quod utique erat faciendum: sicut per beatum David dixit: *Foderunt manus meas et pedes meos*: *dinumeraverunt omnia ossa mea. Ipsi vero consideraverunt et conspexerunt me. Diviserunt sibi vestimenta mea, et in vestimentum meum miserunt sortem,* Ps. 21, 17-19. Dicens itaque, *Dominus creavit me,* ostendit quemadmodum fuerit crucifixus. Sicut autem hoc utique futurum erat, quod tanquam factum de sua passione per David Dei Filius cecinit; ita futurum erat quod tanquam factum de sua incarnatione per Salomonem ipse, qui est Dei Sapientia, prophetavit. Nam ipse Salomon paulo prius ait: *Sapientia aedificavit sibi domum,* Prov. 9, 1, quod ad incarnationis Dominicae pertinet ortum... Quis ergo non videat illud totum quod de humanitate et passione Unigeniti Dei dictum est per prophetas, eodem tempore sic fuisse in veritate futurum, sicut nunc est in veritate praeteritum. Ad ostendendam vero incommutabilitatem divini consilii, factum est ut prophetica Scriptura tanquam praeteritum sit diceret in sermone quod futurum exspectabatur in opere. Deus enim, de quo hic dicit propheta: Qui fecit quae futura sunt (Is. 45, II, juxta LXX), ideo

quae facienda fuerant, tanquam facta narrare voluit, quia quae in tempore mutabiliter fiunt, incommutabili dispositionis aeternitate firmavit. Itaque et his in quibus necdum est effectus operis, firma permanet in aeternitate dispositio creatoris. Sic ergo Dei Filius cum suo esset opere creandus, se dixit creatum, sicut crucifigendus non se dubitavit dicere crucifixum". S. Fulgentius, *Contra Sermonem fastidiosi* liber unus, c. 8, *PL,* LXV, 516, 517.

Denique Venerabilis Beda haec ait: "Alia translatio hoc loco ita incipit: *Dominus creavit me principium viarum suarum in opera sua,* quod de incarnatione Dominica dictum Patres intelligunt, dicentes, quia certi gratia mysterii dixerit: *Dominus creavit me,* et non Pater creavit me. Caro, inquiunt, Dominum agnoscit, gloria Patrem signat. Creatura Dominum confitetur, caritas Patrem nominat; *principium;* vel *in principio viarum suarum,* ut ipse ait: *Ego sum via,* quia surgens a mortuis, iter fecit Ecclesiae suae ad regnum Dei, ad vitam aeternam. *In opera sua,* quia ad redimenda opera Patris, ex Virgine creatus est; suscipiens carnem, ut opera Patris a corruptelae servitio liberaret. Caro enim Christi propter opera, Divinitas ante opera". Ven. Beda, *In Parab. Salomonis Allegorica Expositio. PL,* XCI, 966.

V

Itaque praecipuae explicationes Sanctorum Patrum de textu praedicto Proverbiorum hae fere sunt. Ex quibus omnibus haec colligi possunt:

Ut dictum et probatum est, et ut expresse asserit Venerabilis Beda in verbis superius allatis, Patres generatim textum illum Proverbiorum: *Dominus creavit me...* de incarnatione Dominica dictum intellexerunt et exposuerunt. Fuit profecto inter eos aliqua diversitas in aliquibus accessoriis, sicut, ex. gr. in exponendis illis verbis: *Ante saecula fundavit me,* quae quidem verba S. Hilarius ad divinitatem Verbi referebat ante saecula existentis; eadem vero S. Athanasius et S. Ambrosius ad incarnationem Verbi divini referebant ante saecula praevisam et predestinatam. At verba praedicta: *Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua,* Patres communiter ad incarnationem Verbi Dei retulerunt, qui factus est homo, et secundum naturam humanam assumptam, dicit: *Dominus creavit me,* et non Pater creavit me. Iuxta hanc igitur sententiam in illis verbis Proverbiorum continetur quaedam quasi praedictio vel praenuntiatio incarnationis, quandoquidem saepe in divinis eloquiis, quae futura sunt, tamquam praesentia aut praeterita proponuntur. Consequenter Christus Verbum Dei caro factum, dicitur *principium viarum Dei,* id est, viarum redemptionis et salutis, sive hae viae intelligendae sint ipse Christus, qui de se ipso dicit: *Ego sum via,* Jo. 14, 6, quique sua doctrina et exemplis et passione ac morte sua hominibus viam aperuit, qua ad Deum accedere et in regnum caelorum ingredi possent; sive

viae intelligantur Moyses et prophetae et apostoli, qui suis monitis et exemplis homines ad Deum perducere contendebant, sive intelligantur in genere fideles et justi, quorum caput est Christus, qui eo modo dicatur principium viarum Dei, sicut v. gr. dicitur ab Apostolo primogenitus ex mortuis, Coloss. 1, 18, aut primitiae dormientium, I Cor. 15, 20. Similiter, juxta hanc Patrum sententiam, Christus dicitur creatus in opera Dei, videlicet, in opus salutis hominum, in opus redemptionis, quod Pater Filio suo incarnato perficiendum commisit, Jo. 17, 4.

Haec igitur Sancti Patres dicebant. Arianis autem illum textum Proverbiorum objicientibus, primo quidem respondebant verba illa in Proverbiis esse conscripta, atque ideo proverbiorum more esse intelligenda, videlicet, investigandum esse sensum quendam occultum et reconditum, qui in proverbiis vel parabolis lateret, sicut in illis parabolis evangelicis a Christo Domino propositis.

Deinde vero Arianorum argumentis dupliciter respondebant, indirecte, scilicet, et directe.

Indirecte quidem respondebant, Sapientiam divinam seu Verbum vel Filium Dei non esse creaturam, neque ullo modo esse aut dici posse creatum, id quod invicte probabant multis et diversis textibus, tum ex tota sacra Scriptura desumptis, tum praesertim ex illo ipso Proverbiorum loco, qui ab Arianis objiciebatur. Ibi enim Sapientia Dei expresse ait se ante omnes colles genitam esse (πρὸ δὲ πάντων βουνῶν, γεννᾷ με), Prov. 8, 25, se in ipsa rerum creatione fuisse apud Deum, vel cum Deo, cuncta componentem, et tanquam objectum divini gaudii, se eam fuisse, in qua Deus sibi complacebat (ἤμην παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα· ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρε, Prov. 8, 30).

Directe vero respondebant, explicando verba illa in quibus tota quaestio versabatur, *Dominus creavit me,* idque dupliciter. Primo enim dicebant aliqui, ut S. Athanasius, Eusebius et alii, verbum illud, c r e a v i t (ἔκτισε) non sumendum esse, neque semper sumi in sacra Scriptura in sensu proprio et stricto ita, ut significet productionem ex nihilo, sed sumendum in sensu lato ita, videlicet, ut idem esset ac c o n s t i t u i t, o r d i n a v i t, p r a e f e c i t, etc. Sed praeterea dicebant illa verba non simpliciter a Sapientia divina proferri, sed a Sapientia divina incarnata, a Filio Dei, qui homo factus est, et accepta forma servi, Deum Patrem suum, Dominum vocat dicens: *Dominus creavit me* (Κύριος ἔκτισέ με). Ex his duabus explicationibus, prima quidem exegetice verior videtur, et contextui scripturistico conformior. Altera vero dogmatice clarior et expeditior erat, et ad Arianos refellendos efficacior.

Prima enim expositio, quae verbum, creavit, in sensu lato intelligit et explicat, et objectionem plane solvit, et ipsa sola sufficiens est, ut recte intelligit et exponit clarissimus et notissimus interpres Cornelius a Lapide, qui haec ait: "Dices: Quomodo de Filio Dei dici potest: *Dominus creavit me?* Inde enim Ariani concludunt Filium Dei non esse Deum, sed creatum et creaturam... Re-

spondeo secundo; Ἔκτισε non tantum significat, c r e a v i t, sed et, c o n d i d i t, f e c i t, o p e r a t u s e s t. Sic et latinum, c r e a v i t, in Scriptura saepe idem est quod f e c i t; fecit autem vel condidit Deus Pater Filium suum, quia illum genuit. Sic in Scriptura haec tria, c r e a r e, f a c e r e, g i g n e r e, saepe pro eodem sumuntur; verbum enim c r e o amplissime sumitur, uti paulo ante ostendi. Ita S. Athanasius, *serm.* 3 *Contra Arian.*, et S. Cyrillus, *lib. V Thesauri, cap. VI*". Haec a Lapide.

Huic accedit explicatio S. Thomae: "Quod autem dicitur sapientiam esse creatam, primo quidem potest intelligi non de sapientia quae est Filius Dei, sed de sapientia quam Deus indidit creaturis... Potest etiam referri ad naturam creatam assumptam a Filio... Vel per hoc quod sapientia et creata et genita nuncupatur, modus divinae generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est: sed, in generationibus quae sunt apud nos, generans ipse mutatur, quod imperfectionis est; in creatione vero, creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo simul Filius creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, ex generatione unitas in Patre et Filio; et sic hujusmodi Scripturae intellectum Synodus exposuit, ut per Hilarium patet". S. Thomas, *Summa contra gentes,* lib. IV, c. 8.

Ergo, juxta hanc explicationem, Verbum Dei seu Filius potest vocari simul c r e a t u s et g e n i t u s, dummodo haec recte accipiantur, ita videlicet, ut dicatur in lato sensu, c r e a t u s, ad exprimendam immutabilitatem Patris generantis: dicatur vero, in sensu proprio, g e n i t u s, ad significandam unitatem naturae seu consubstantialitatem Filii cum Patre. Haec igitur explicatio, se sola sufficeret, et ad declarandum praedictum Proverbiorum textum, et ad solvendam Arianorum objectionem.

At sicut dictum et probatum est, Sancti Patres communiter, hac explicatione non contenti, verba illa Proverbiorum: *Dominus creavit me...*, ad naturam creatam assumptam a Filio referebant. Notandum autem in primis est, Sanctos Patres, saltem, fere omnes, praedicta Proverbiorum verba declarasse, non in suis Commentariis vel Expositionibus, sed in disputatione vel controversia cum Arianis. In disputationibus autem spectari solet, non modo quid Scriptura dicat, sed etiam quid adversarii objiciant, quidve ad eos refellendos aptius atque efficacius sit. Ariani vero non illum Proverbiorum textum solum objiciebant, sed simul cum aliis textibus novi Testamenti, qui profecto de Christo Domino intelligendi erant, sicut, v. gr., verba illa S. Pauli: *Considerate Apostolum, et Pontificem confessionis nostrae Jesum: qui fidelis est ei qui fecit illum,* Hebr. 3, 1-2, aut etiam illa verba S. Petri: *Certissime sciat ergo omnis domus Israel, quia et Dominum eum, et Christum fecit Deus, hunc Jesum, quem vos crucifixistis,* Act. 2, 36. Quoniam ergo hi textus de Verbo incarnato intelligebantur et expone-

bantur, pronum erat, ut alius ille textus Proverbiorum, de Sapientia incarnata intelligeretur etiam et exponeretur.

Sed praeterea haec explicatio, sicuti dictum est, dogmatice clarior erat, et ad refellendos Arianos efficacior, quippe quae, servata verborum proprietate, illaesa pietate, retineri poterat. Ariani enim, ut haeretici solent, ambiguitate verborum errores suos tegebant, et dicebant Verbum Dei a reliquis omnibus esse diversum; esse quidem creatum, sed non ut unam e rebus creatis; esse genitum, sed non ut unam ex rebus genitis. Patres igitur, ut efficacius eis omnem viam evadendi praecluderent firmiter asserebant Sapientiam aut Verbum Dei nullo modo dici posse vere ac proprie creatum, illa vero verba Proverbiorum: *Dominus creavit me,* intelligenda esse de Verbo Dei incarnato, secundum humanitatem ab eo susceptam.

Attamen Sancti Patres, ut dictum est, non hanc expositionem textus ut unicam proponebant; quin imo aliqui ex eis, ut responderent Arianis, versionem Aquilae, et aliorum antiquorum allegabant, qua semel admissa, tota difficultas penitus evanescit.

VI

Dominus possedit me...

Versionem hanc allegavit jam Eusebius Caesariensis, his verbis: "Si quis igitur genuinum sensum sacratissimae Scripturae investigare vellet, inveniet lectionem hebraicam non habere, *condidit me,* qua neque reliquorum interpretum aliquis usus est. Aquila legit: *Dominus possedit me, caput viarum suarum.* Symmachus: *Dominus possedit me initium viarum suarum.* Sic et Theodotio: *Dominus possedit me initium viae suae.* Et non abborret a ratione interpretatio. Erat enim ille quem genuit Pater Unigenitum, caput progeneratorum omnium visibilium et invisibilium: quod ad exortum attinebat et salutem eorum".

Inferius autem haec addit: "Aut secundum repraesentatam interpretationem: *Dominus possedit me.* Magna siquidem Dei possessio, erat Filius unigenitus: eo quod ex ipso genitus Filius erat ejus: eo autem quod omnibus proficiens et salutem afferens constituebatur, maxima et erat et nominabatur possessio sui Patris. Neque enim patri magis honorabilis et grata contigerit possessio, quam est filius. Unde et Adam ille protoplastes, cum primum possederat filium, ut homo dixit: *Possedi hominem a Deo,* Gen. IV, 1. Ubi in hebraeo est pro possedi, canithi (קָנִיתִי): et pro possedit, cana (קָנָה). Sic de Abrahamo usurpatur: *Ager quem possedit Abraham,* Gen. XXV, 10; in hebraeo est cana (קָנָה), quae est eadem vox usurpata in: *Dominus possedit me principium viarum suarum ad opera sua.* Unde cum ibidem vox cana (קָנָה) sit, conspiranter omnes reddi-

dere interpretes, p o s s e d i t. Illud vero, c o n d i d i t, rejicitur ab Hebraeis, nec in praesenti scriptura reperitur. Plurimum vero differt ἔκτισε, c r e a v i t, et ἐκτήσατο, p o s s e d i t: cum illud significet communi notione, creaturarum processum, de non esse ad subsistere: hoc vero rei praeexsistentis possessionem, et proprietatem peculiarem possidentis. Inquiens ideo Dei Filius: *Dominus condidit me principium viarum suarum ad opera sua,* simul et ejus indicat praeexsistentiam, et peculiarem ad Patrem proprietatem; necnon utilitatem quam paterna ejus opera, de illius administratione et providentia perceptura erant: inde et infert: *Ante saecula fundavit me. In principio priusquam terram faceret, antequam prodirent fontes aquarum: priusquam montes stabilirentur, ante omnes colles genuit me,* Prov. 8, 23-25. Quibus singulis declaratur, quam fuerit ille utilis et necessarius rerum universitati: doceturque quod et erat, et ante erat, et ante mundum universum subsistebat, et rebus omnibus praesidebat". Euseb. Caesar. *De Ecclesiastica Theologia,* lib. 3, c. 2. *PG,* 24, 977.

Haec igitur Eusebius, in cujus verbis frustra requiretur aliqua idea de consubstantialitate Verbi cum Patre, qui tamen clare et recte distinguit inter sensum verbi, c r e a v i t, et p o s s e d i t, et inter notionem verae creationis, seu processus creaturarum, de non esse ad subsistere, et notionem possessionis et proprietatis peculiaris possidentis.

Haec autem ait Didymus Alexandrinus, in loco superius allato: "At praeter haec omnia, quae nulli dubitationi obnoxia sunt, aliud etiam habeo quod opponam; nemo autem quidquam contra id ne excogitare quidem poterit, nedum illud impugnare. Aquila enim, unus ex interpretibus, hunc Scripturae locum, qui hebraice habet: *Adonai canoni* (proprie יְהוָֹה קָנָנִי) sic transtulit: *Dominus possedit me*: ac ne ipse quidem proprio vocabulo usus est: si enim accurate verbi significationem reddere velimus, vertendum est: *Dominus nidificavit me,* id est, *genuit me.* Nam proprie cum de illis sermo est, qui ex ovo exsiliunt, non vero qui creantur, dicitur: Nidulatus est, aut exsilire fecit, et nidulatur, et exsilire facit: quod vero exsilire facit, heterousium non est, nempe alterius substantiae ab eo, quod ex ipso exsilit. Itaque sive dictionis etymon spectetur, sive totius sermonis sensus, a veritate alienum est quod ajunt haeretici". Didym. Alexandr. *De Trinitate,* lib. 3, c. 3. *PG,* 39, 825.

Ita ergo Didymus, qui non contentus interpretatione Aquilae: Dominus possedit me, aliam ipse componit vel proponit: Dominus nidificavit me, deducens, videlicet verbum illud קָנָה a voce hebraica קֵן, quae significat nidum.

Similiter S. Epiphanius, cui haec altera interpretatio etiam placuisse videtur. Haec enim dicit: "Imo vero proprie loqui si velimus, apud interpretes non ita lectio ista concipitur. Nam Aquila sic reddidit: *Dominus acquisivit me.* Quandoquidem in hebraeo sic legitur: Adonai canani. Quod ita uti diximus, interpretari possumus. Sed et nos cum de susceptis liberis agimus, acquisitos ab aliquo dicere solemus. Qui quidem sensus loci illius sententiam non sic obsignavit, ut

alius accommodari nequeat. Quippe eadem illa: *Adonai canani,* explicari hoc modo possunt: *Dominus quasi pullum genuit me*: Κύριος ἐνόσσευσέ με. S. Epiphanius, *Ancoratus,* c. 44. *PG,* 43, 96.

Latius eadem exposuit idem sanctus Pater in suo Panario, ubi haec ait: "Ceterum hebraice longe aliter legitur, ideoque sic Aquila interpretatur: *Dominus possedit me.* Solent enim qui liberos suscipiunt vulgo dicere: Possedi filium. Quamquam ne Aquila quidem vim satis expressit. Nam illud, possedi filium, recens aliquid ac novum significat, cujusmodi in Deo nihil est. Ac si quis nihilominus illud concesserit, genitus tamen a Patre Filius, non creatus existi mandus est. Atque ita quidem genitus, ut sine tempore aut initio sit genitus. Neque enim Filium inter et Patrem tempus ullum interceptum est, ne qua temporis pars Filii originem antecessisse dicatur... Jam vero hebraice ita legitur: *Adonai,* hoc est, *Dominus, canani,* hoc est, *velut pullum edidit me,* vel *possedit me.* Multo autem commodius est, ut priore modo reddatur, *tanquam pullum edidit me.* Ecquis vero pullus ex ejus natura non proficiscitur, a quo genitus est?...

Atque ut voces illas interpretemur, *Adonai canani,* hoc est, *Dominus foedificavit me;* quidquid alterum gignit, simile utique sibi gignit. Ergo et hominem homo generat, et Deus Deum: ille carne, hic spiritu generat. Qualis porro est generans homo, talis est et genitus. Homo qui generat, cum affectionibus sit obnoxius, perinde et filium gignit; Deus autem omni affectione carens, sine eadem et genitum a se Filium produxit; et quidem vere non specie sola, ex semetipso, non extra se genuit; spiritus utique, sine ulla, uti dixi, affectione, ac sine eadem spiritum generans, Deus affectionis expers verum Deum sine affectione producens". S. Epiphan. *Panarium adv. haeres. Haeres.* 69, n. 25, 26. *PG,* 42, 241.

Breviter et clare S. Basilius: "Interim tamen neque illud silentio praetereamus, interpretes alios qui convenientius hebraicarum vocum sententiam assecuti sunt, *Possedit me,* pro, *Creavit,* edidisse: quod eis (Arianis) erit maximo impedimento ad creaturae blasphemiam. Qui enim dixit: *Possedi hominem per Deum,* Gen. 4, 1, constat eum hac voce usum esse, non quod creasset Cain, sed quod genuisset". S. Basilius, *Adv. Eunomium,* lib. 2, n. 20. *PG,* 29, 616.

Similiter S. Gregorius Nyssenus: "Quod si illud: *Dominus creavit me,* Prov. 8, 22, pro sui dogmatis patrocinio, velint esse tanquam testimonium, quod Dominus creatus sit, quasi ipse Unigenitus hac voce istud minime neget, nequaquam audiendi sunt. Neque enim evidenter probant haec verba omnino ad Dominum nostrum referenda esse; neque etiam possunt sensum hunc verbis aptare ex hebraico sermone, cum reliqui interpretes loco verbi, c r e a v i t, reddiderint verbum p o s s e d i t, vel c o n s t i t u i t". S. Gregorius Nyssen. *Contra Eunomium,* lib. 1. *PG,* 45, 344.

Ex Patribus latinis satis sit adducere S. Hieronymum, qui haec ait: "Et qui in persona assumpti hominis ait in Proverbiis: *Dominus creavit me in principio viarum suarum i nopera sua,* Prov. 8, 22, sive ut in hebraeo scribitur: *Do-*

minus possedit me: CANANI (קָנָנִי) enim non creavit me, sed possedit me habuitque significat". S. Hieron. *In Mich.* IV, 8-9. *PL*, 25, 1191.

Similia dicit idem sanctus Doctor in suo Commentario in Epist ad Ephesios: "Cum autem saecula Christus fecerit, et quae deinceps loquitur, ea sint quae post saecula dicturum se esse promiserit, ad incarnationis mysterium, non ad naturam Dei referenda sunt quae sequuntur: licet in hebraeis codicibus non habeatur: *Dominus creavit me initium viarum suarum*: sed: *Dominus possedit me.* Inter possessionem autem, et creationem multa distantia est: quia qui possidetur, is utique est atque subsistit, et est proprius, qui possidetur. Creatur vero ille qui non erat antequam fieret: aut certe de eo quod erat, transfertur in aliud, sicut et nos nunc creati dicimur in Christo Jesu. Creati utique, non quia ante non fuimus, sed creati in operibus bonis". S. Hieron. *In Epist. ad Ephee.* II, 10-11. *PL*, 26, 471.

Demum idem S. Hieronymus, in Isaiam hanc esse lectionem unice admittendam contendit, dicens: "Hoc precantur, ut post pacem sibi redditam Dei possessio fiant. Quod quidem et de Sapientia legimus, quae juxta hebraicum loquitur in Proverbiis: *Deus possedit me initium viarum suarum,* Prov. VIII, 22, licet quaedam exemplaria male pro possessione habeant creaturam. Denique sequitur: *Ante omnes autem colles generavit me.* Quomodo enim creaturae generatio poterit coaptari, quae magis possessioni congruit?" Ita. S. Hieron. *In Is.* XXVI, 13. *PL*, 24, 298.

VII

Haec igitur lectio et explicatio praeferenda est, quam habet etiam nostra Vulgata: *Dominus possedit me.* Ut enim recte notavit S. Hieronymus, et antiquiores quoque Patres dixerunt, ut S. Athanasius, Didymus Alexandrinus, S. Epiphanius et alii, creaturae generatio non bene coaptari potest. Quod enim creatur non gignitur, et quod gignitur non creatur. At hic Sapientia clare dicit se esse genitam, Prov. 8, 25: *Ante omnes colles gignit me* (LXX), vel: *Ante colles ego parturiebar* (Vulgat. hodiern.). Consonum ergo est, ut Sapientia non semetipsam creatam appellet, ac proinde lectio illa melior est et magis cum toto contextu cohaerens, in qua verbum illud, creavit, omittitur. Praeterea hoc idem eruitur ex vi et significatione vocis hebraicae קָנָה , quae significat et reddenda est, non c r e a v i t, sed p o s s e d i t, ut constat, tum ex versionibus hebraicis, Aquilae, videlicet, Symmachi, Theodotionis, S. Hieronymi, tum etiam ex textibus parallelis, in quibus, saltem in plerisque verbum קָנָה etiam in versione LXX, redditur verbo graeco κτάομαι et ejus derivatis. Illa vero ratio, quae ab aliquibus Patribus allegatur, videlicet, ideo intelligenda esse verba praedicta de Sapientia incarnata, quia in eis dicitur: *Dominus creavit me,* et non, Pater creavit me, non

habet vim, nisi supponatur etiam versio LXX: Κύριος ἔκτισέ με. In hebraico enim non habetur vox Adonai (אֲדֹנָי), quae proprie significat Dominum, sed nomen proprium et ineffabile Dei, nomen Jahve (יְהוָה).

Semel autem admissa versione: *Dominus possedit me,* omnia, sine ulla difficultate, congrue et cohaerenter explicantur de Sapientia divina notionali seu de Verbo Dei, quod erat apud Patrem.

22). Dominus possedit me principium viarum suarum,—ante opera sua, ex tunc.
23). Ab aeterno inuncta sum (vel ordita sum),—a principio, a primordiis terrae.
24). Cum nondum erant abyssi, concepta eram,—cum nondum fontes aquis referti:
25). Antequam montes defixi essent,—ante colles generata sum:
26). Adhuc non fecerat terram, et extera,—et initium pulverum orbis.
27). Cum praeparabat caelos ibi ego,—cum describebat circulum super faciem [abyssi.
28). Quando firmabat aethera desursum,—quando corroborabat fontes abyssi:
29). Quando ponebat mari decretum suum,—et aquis, ne transirent mandatum [ipsius:
—quando statuebat fundamenta terrae:
30). Ad latus ejus aderam Artifex:—et eram deliciae per singulos dies,
—ludens ante faciem ejus omni tempore:
31). Ludens in orbe terrae ipsius:—et deliciae meae cum filiis hominum.

In his ergo verbis loquitur, ut dictum est, Sapientia Dei, Sapientia divina notionalis, et ait seipsam jam ante creationem omnium rerum fuisse apud Deum, tanquam *principium viae ejus,* aut *viarum ejus.* Viae vero Dei saepe vocantur in sacra Scriptura, opera Dei ad extra, sive naturalia illa sint, sive supernaturalia. Hic autem viae Dei, sunt ut patet, viae creationis, quibus Deus, quasi extra se egreditur, videlicet, participando et manifestando creaturis suis divinas suas perfectiones, et quibus vicissim intellectuales creaturae pervenire ac pertingere possunt ad cognitionem exsistentiae Dei et attributorum ac perfectionum divinarum, juxta verba illa Apostoli Pauli: Rom 1, 20. *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur:. sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.*

Itaque in verbis allatis exhibetur primo, praeexsistentia Sapientiae divinae notionalis, ante creationem omnium rerum, siquidem ante opera Dei, ex tunc possidebatur a Domino, 8, 22, et erat cum Deo, vel ad latus ejus, 8, 24, 30. Exhibetur etiam ejusdem Sapientiae processio a Deo per generationem, quandoquidem dicitur concepta, et ante colles generata, 8, 24, 25. Exhibetur praeterea ejus interventio in creatione et formatione rerum, siquidem ad latus Dei aderat Artifex; haec enim esse videtur verior interpretatio vocis hebraicae, אָמוֹן· ut constat etiam ex versionibus antiquis, ex versione LXX, quae habet, ἁρμό-

ζουσα: *in Vulgata veteri,* disponens; *in Hieronymiana,* cuncta componens, et similiter in versione Syriaca. Insuper exhibetur Sapientia ut objectum divini gaudii, ut deliciae Dei, siquidem erat deliciae per singulos dies, ludens in conspectu Dei omni tempore, vel, ut habetur in versione LXX: ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρε, 8, 30. Ego eram quae delectabatur.

Recte igitur Venerabilis Beda, haec verba Proverbiorum explicans *PL,* 91, 965), illa confert cum initio Evangelii S. Joannis: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Omnia per ipsum facta sunt, Jo. 1, 1-3. Sed praeterea, ut dictum est Sapientia exhibetur, ut a Deo genita, ut deliciae Dei: ipsa est Unigenitus Filius qui est in sinu Patris, J.o 1, 18, est Filius dilectus in quo Pater bene sibi complacet, Mt. 3, 17; 17, 5. Quin imo in verbis illis a Sapientia Dei prolatis: Et deliciae meae cum filiis hominum, 8, 31, nunc jam, post factum haud immerito dicere possumus innui quodammodo divinum consilium de futura incarnatione.

Haec ergo sunt, quae in allato Proverbiorum textu continentur, non quidem nude sumpto, aut in se solo considerato, sed cum aliis textibus biblicis collato, et per clariorem et apertiorem revelationem Novi Testamenti splendide illuminato.

Sic ergo intellectus et explicatus hic textus, non modo nullam continet difficultatem, contra divinitatem Verbi Dei, verum potius indubiam assertionem praeexsistentiae aeternae ejusdem Verbi et divinae ipsius generationis a Patre, non illam quidem omnino claram et manifestam, sed quodammodo obtectam et obvelatam inter umbras et nebulas Veteris Testamenti.

UNA DEMOSTRACIÓN DE LA DIVINIDAD DE CRISTO EN LA FIESTA DE LOS TABERNÁCULOS (JOAN. VII - IX, 34), PEL DOCTOR BARTOMEU PASCUAL, PREV., CANONGE LECTORAL I RECTOR DEL SEMINARI DE PALMA DE MALLORCA

I

OBSERVACIONES PREVIAS ACERCA DEL EVANGELIO DE SAN JUAN

Su relación con la liturgia. — El elemento figurativo. — El método de compleja exposición doctrinal

Se ha dicho, no recuerdo por quién, que el prólogo de San Juan semeja una torre fachada catedralicia. Así es, en efecto, por su elevación, por su ritmo artístico, por su robusta teología. Completemos, empero, esa bella imagen y digamos que dentro esa catedral oficia Cristo y predica Cristo, mostrándose Dios revestido de los símbolos de la liturgia y de la historia de Israel, que a Sí se aplica y en Sí verifica.

Y no se crea que ahora entretejemos frases literarias incomprobables técnicamente. Al decir eso, queremos apuntar, desde el principio de nuestro rápido estudio, dos notas características del cuarto Evangelio a nuestro propósito interesantes: la nota litúrgica y la nota singularmente figurativa, y esa no en menoscabo, antes con intensificación de la historicidad de los sermones y relatos.

a) El Evangelio de San Juan es el de las festividades de Jerusalén y tiene un manifiesto carácter litúrgico que se prolonga sobre su otra grande obra del Apocalipsis. Ya en el prólogo la manifestación del Verbo en la encarnación (ἐσκήνωσεν) es comparada a las de la gloria de Jahvveh en el tabernáculo de la alianza (I, 14). La primera vez que Jesús en su ministerio sube a la capital, se presenta en el templo como el verdadero templo de Dios vivo (II, 19). En el principio de la vida pública le señala el Bautista como el Cordero de Dios, profetizado para el gran sacrificio (I, 29, 36); y al cerrarse aquélla, en la Pascua del último año, es también para el Evangelista el Cordero de Dios, que se inmola en la Cruz con puntual observancia del rito mosaico: "Hueso de él no será quebrantado" (XIX, 36).

b) El elemento figurativo que, en buena psicología popular y más aun de pueblo oriental, no podía faltar en el ministerio público de Cristo en Judea, no falta en el cuarto Evangelio; antes bien, diremos que se halla en él por manera peculiar, y más íntimo y más fuerte que en los sinópticos, porque Cristo lo utiliza no tan sólo como fórmula de proponer una verdad, sino hasta como argumento para probarla.

En los sermones de Cristo conservados por los sinópticos se multiplican las graciosas parábolas y los pequeños símiles, reflejando el panorama y la vida galilaica hasta en sus amables minuciosidades familiares.

"Besonders durch Gleichnis und Exempel
Macht'er einem jedem Mark zum Tempel" (Goethe) (1).

Pero en estas comparaciones se toma un extremo que no es un caso concretamente real, sino de ficción literaria, por más que esté modelado con verosimilitud maravillosa.

Al contrario sucede con los sermones de Cristo a los judíos en el cuarto Evangelio: las comparaciones, si es que sólo este nombre merezcan, tienen allí la majestad y el reflejo de las grandes solemnidades en que se mueve el divino maestro: y, como elemento figurativo, asumen por lo regular (2), no algo que se reduzca a ficción literaria, sino una realidad fuerte y estrictamente histórica, ora sea un milagro de Cristo obrado al momento con intención de prefigurar la doctrina que luego expone, ora sean hechos memorables o antiguos prodigios de la historia de Israel relativos a su persona, sobre todo los de aquellos días en que, al decir de San Pablo, tantas cosas (τύποι) les sucedían en figura (I. Cor. X, 1-11).

¡Sublime y divina pedagogía! Jesús era en verdad el gran Maestro (XIII, 13). Enseñaba con poder y con misericordia, y, acomodándose soberamente a las circunstancias, escogió este método pedagógico de duplicada y maravillosa intensidad, cuando vió que había de ser más alta y difícil su doctrina y más obstinado su auditorio. Tal sucedía de ordinario en Jerusalén, y por eso San Juan, evangelista del ministerio de Judea, nos ofrece repetidos ejemplos de tal proce-

(1) *Goethes sämtliche Werke* I, p. 261 (*Jubiläumsausgabe*).

(2) Decimos "por lo regular" y en las enseñanzas "de Cristo a los Judíos". En efecto es en ellas que se encuentran las comparaciones del templo, la serpiente, el maná y las otras del grupo de la fiesta de los Tabernáculos. Hasta la llamada alegoría del pastor no es puramente literaria, sino que tiene sus antecedentes históricos y proféticos en el Antiguo Testamento. Adviértase por otra parte que las raras comparaciones del otro género, como son la del campo de mieses y segadores, la mujer en parto, la vid, y alguna otra están casi todas en las instrucciones particulares de Cristo a los apóstoles, donde en cambio faltan las primeras. Aun a los apóstoles iba principalmente dirigida la del grano de trigo. Recuérdese también el Prólogo, donde afloran las grandes ideas de todo el Evangelio. Su primer versículo, por intencionada y profunda coincidencia verbal, apunta hacia el Pentateuco, y en los postreros las referencias explícitas o figurativas llegan ya hasta el desierto: la tienda, la schekina, la ley, Moisés; claro reflejo de la pública enseñanza del Maestro.

dimiento, no por alegorismo ficticio y subjetivo, como ha calumniado una moderna escuela racionalista, sino por fidelidad de historiador, de testigo y de discípulo.

c) A las dos notas precedentes añadamos todavía una tercera. La doctrina sobre Cristo es bien complicada, aun cuando la estudiamos en nuestros más claros y metódicos manuales de Teología. Cristo es cifra de múltiple revelación. Divinidad y humanidad, generación eterna y generación temporal, misión del Hijo e igualdad con el Padre... son verdades de no fácil concordancia y que dan a la Cristología una real complejidad. Con todo es de advertir que Jesús no evitó esa complicación al hablar de su persona, principalmente ante los maestros de Israel. Por el contrario, la buscó y hasta la utilizó como método doctrinal, ya para que su revelación fuera simultáneamente más completa, ya también para que unas verdades yuxtapuestas templaran la viva luz de las otras, que de un sólo golpe podían lastimar los ojos débiles; lográndose de esta manera, aún sin ningún elemento alegórico ni parabólico menos convenientes al orden dogmático, un efecto similar al de la combinación de sombras y claridades que hay en las parábolas de los sinópticos. Así los espíritus dóciles se iniciaban suavemente en la doctrina difícil, los renitentes se obstinaban y cerraban por su propia culpa.

Esa complejidad ha de tener presente el exégeta de San Juan para no querer marcar la marcha del pensamiento con una sola línea, y línea recta. No la olvidamos nosotros, y lo que sigue será sólo uno de los rasgos, aunque rasgo dominante, a través de la perícopa de la fiesta de los Tabernáculos, tan llena de incidencias y de doctrina.

II

CONTEXTURA ESPECIAL DEL ARGUMENTO DE LA DIVINIDAD DE CRISTO EN SAN JUAN, VII-IX, 34

Significación amplia e importancia pedagógica de la fiesta de los Tabernáculos. — Oportunidad de la cuestión de los orígenes de Cristo, propuesta en la fiesta de los orígenes de Israel. — La contestación de Cristo relacionada con la liturgia conmemorativa del desierto: el agua, las tablas de la Ley, la columna de nube y fuego, la serpiente de bronce, la primera teofanía del Horeb: conclusión de todo el argumento. — El mismo argumento en San Judas y en otros escritos apostólicos. — Una nota de crítica textual, sobre Jud. 5.

De las tres grandes festividades mosaicas, Pascua, Pentecostés y Tabernáculos, estrechamente unidas todas en una misma legislación y sobre un mismo

fondo histórico, era la fiesta de los Tabernáculos la de significación más comprensiva y la de más rica, variada y sugestiva liturgia, porque conmemoraba la protección de Dios durante todo el período de la vida de Israel en el desierto. La ley se leía más extensamente, al menos cada siete años, según el precepto deuteronómico no restringido a unas pocas perícopas, y conforme al ejemplo clarísimo que Esdras había dado y consignado en su libro en los días de la restauración (3). Para más inculcar la enseñanza de la Ley y de la santa historia de los orígenes, Jerusalén se transformaba en el antiguo campamento y, mientras la liturgia multiplicaba los símbolos y acciones sacras más expresivas, los escribas doctos improvisaban sus cátedras en los patios y pórticos del Templo, convirtiéndose así la fiesta y su octava en una gran semana catequística en que todo Israel, reunido *in laetitia* por precepto de Dios, revivía su historia prístina y por método más que intuitivo se educaba intensísimamente en patria, religión y elementos de mesianismo.

En este ambiente festivo, que era el ambiente renovado del desierto de Sinaí, hay que colocar los capítulos VII-IX, 34 de San Juan para poder apreciar las modalidades que allí toma la prueba de la divinidad de Cristo; las cuales tal vez no hayan sido siempre suficientemente atendidas con perjuicio de la trascendencia dogmática de algún versículo, de la conexión y comprobación histórica de los varios incidentes, y hasta de la crítica literaria en el discutido pasaje de la mujer adúltera.

* * *

Cuando el último año de su vida, después del conflicto de Galilea, Cristo subió a esta fiesta, no quiso hacerlo unido a la peregrinación pública, a fin de evitar las manifestaciones inoportunas que se le exigían y tal vez también para no hacer su aparición en la capital, como galileo en turba de parientes y galileos, precisamente en aquellos días en que los judíos habían de examinar los títulos de su Mesianidad, con relación a las profecías y en especial a la de Miqueas (VII, 1-10).

En efecto, la cuestión de los orígenes de Jesús se planteó esta vez abiertamente en Jerusalén. El capítulo VII, que es el primero de los relativos a la fiesta de los Tabernáculos, nos ofrece sobre este punto tres directas y variadas instancias. El primer día que Cristo apareció y enseñó en el Templo, decían algunos de los jerosolimitanos: "¿Por ventura han conocido de veras los magistra-

(3) Aun cuando no se quiera conceder lo que sostiene el P. Cornely (*Intr.* vol. II, páginas 42-44) que se leía todo el Pentateuco, o admitir que fuera sólo el Deuteronomio (Cfr. Mangenot, *L'Authenticité*..., p. 211); no ha de reducirse tal lectura a los pocos fragmentos deuteronómicos que señala Driver (*Deuteronomy*, p. 336, en nota) con referencia al Mischna (Sota, 7, 8). Pensamos se leería una amplia selección de perícopas tomadas de todo el Pentateuco, incluyendo preferentemente las que hacían referencia a la fiesta. (Deut. XXXI. 9...; II Esdr. VIII, 18).

dos que éste es el Mesías? Pero éste sabemos de dónde es: mientras que el Mesías, cuando venga, ninguno sabe de dónde es" (25-27). En el último día, que era el gran día de la fiesta, después del solemne llamamiento de Jesús, cuando algunos ya le confesaban por Mesías, otros preguntaban: "Pues qué ¿el Mesías viene de Galilea? ¿No ha dicho la Escritura que del linaje de David y de la aldea de Belén, donde estaba David, viene el Mesías?" (40-42). Y después, en la reunión del Sanedrín, para rechazar la prudente observación de Nicodemus, hubo quienes respondieron y le dijeron: "¿Tú también eres oriundo de Galilea? Averigua y ve que de Galilea no se levanta ningún Profeta" (52).

Los judíos se ocupan, pues, del origen de Jesús y recuerdan señaladamente la profecía de Miqueas (Mich. V, 2). ¡A su clara luz, hubieran podido otra vez encontrar la verdad, si diligentemente la hubiesen buscado! El pasaje de Miqueas contiene una indicación precisa y completa de los orígenes de Jesús, afirmando en una parte el humano betlemítico, y en la otra el eterno y divino. Pero ellos, que tan descuidados andaban ahora de averiguar el nacimiento de Cristo en Belén como en los mismos días de la Natividad, menos dispuestos se hallaban a tomar en consideración lo de la segunda parte, relativa a la preexistencia divina. Eso era lo arduo, mas también lo principal. Cristo, por tanto, insistirá solamente en este punto, haciendo del otro una preterición que parece tener algo de tristeza y quizás también de ironía.

A la propuesta cuestión del origen del Mesías contestará Jesús colocándose a Sí en los orígenes del pueblo, precisamente mientras tales orígenes se festejaban. ¡Qué bellas y variadas oportunidades se ofrecían entonces!

El gran día de la fiesta, cuando el sacerdote con vaso de oro hacía sobre el altar de los holocaustos la solemnísima libación del agua de Siloe, el pueblo penetrando el sentido de la ceremonia, recordaba el milagro del Exodo (Ex. XVII, 5-7). "Yo estaré delante de ti, allí sobre la roca de Horeb, dijo Dios a Moisés, y herirás la roca y saldrá agua y el pueblo beberá...". Y Moisés dió al lugar el nombre de מַסָּה וּמְרִיבָה, porque los hijos de Israel se habían rebelado y habían tentado al Señor diciendo: "¿Jahvveh está en medio de nosotros o no está?" Cristo Dios estaba allí, estaba de pie, dice el evangelista, y en medio del profundo silencio de la ceremonia levantó la voz y dijo: "Si alguien tiene sed, venga a mí y beba. Quien cree en mí, según dice la Escritura, manarán de su interior ríos de agua viva" (Jn. VII, 37-38).

En la mañana del día siguiente (Jn. VIII, 3-11), los escribas y fariseos interrumpen la predicación de Jesús, presentándole para juicio una mujer sorprendida en adulterio. Pero él no la condena. En el momento de perdonar el pecado Jesús reconoce y afirma solemnemente la ley quebrantada. Con una acción más que simbólica, al estilo de los profetas antiguos, escribe con el dedo una vez y otra vez sobre las losas del templo, para significar que Él era aquel mismo Dios legislador y perdonador que en Sinaí escribió una vez (Ex. XXXI, 18) y otra

vez (Ex. XXXIV, 28) el Decálogo transgredido sobre las tablas de piedra, dadas, en teofanía de misericordia, a Moisés (Ex. XXXIV, 5-8), cuya autoridad se invocaba.

Unos grandes candelabros áureos habían iluminado las solemnidades nocturnas y hasta parecerían convertir en luminosa la columna de humo que sobre el templo y la ciudad lanzaba ei *sacrificium juge* del altar de los holocaustos. Debió de ser al pie de ellos o a la vista de ellos, que Cristo de nuevo les habló diciendo: "Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida" (Jn. VIII, 12). Así Dios iluminó a Israel y le guió en su peregrinación por el desierto desde la columna de nube y de fuego en que residía, y que alguna vez, con dura expresión, es identificada con la Divinidad: "Bajaba la columna de nube y se detenía a la entrada del tabernáculo y hablaba con Moisés a la vista de todos" (Ex. XXXIII, 9) cual si ella fuera el mismo Jhavveh revelándose visiblemente como la luz conductora de su pueblo. La referencia era tan viva y tan bella que San Juan la recogió para describir en su prólogo de una sola pincelada, descolorida en la Vulgata, todo lo que él había visto de la gloria de Jesús sobre la tierra: "El Verbo se hizo carne y puso su tienda entre nosotros y vimos su gloria...", el *schekina* que llenaba gloriosamente la humanidad de Jesús como tienda del Tabernáculo de la nueva alianza.

"Cuando pongáis en alto al Hijo del hombre entonces conoceréis que yo soy" el Mesías (Jn. VIII, 28). Si al decir Cristo tales palabras estaba allí, como el día anterior, el discípulo y fariseo Nicodemo, debió recordar aquella tan expresiva figura del coloquio de la primera Pascua: "Como levantó Moisés la serpiente en el desierto, así es menester sea levantado el Hijo del Hombre, a fin de que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga vida eterna..." (Jn. III, 14. Núm. XXI, 9).

Bien podía Cristo contestar al preguntarle quién era: "Yo soy desde los orígenes todo eso, y además, ahora expresamente os lo digo y os lo declaro". τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν (Jn. VIII, 25) (4).

Mas, porque ni aun estas explicaciones bastaban con ser tan reiteradas y manifiestas, contrastando misericordiosamente la bondad del Señor con la obs-

(4) Pensábamos dedicar un capítulo íntegro a apoyar la interpretación algo nueva que, como de paso, hacemos aquí del versículo discutidísimo. Ya que por premura de tiempo no es posible, vayan en la presente nota unas sumarias indicaciones. Después de las parábolas del sembrador y de la cizaña, hizo Cristo una exposición de ellas; a la mayor parte de las acciones simbólicas, los profetas añadían una explicación verbal, introducida de ordinario con esos términos "dice el Señor"; a no pocos de los milagros contados por San Juan, que son milagros-figuras, añade Cristo unas palabras declarando las trascendentes realidades figuradas. Eso mismo Cristo ha hecho aquí con los milagros-figuras del principio (τήν ἀρχήν), representados y actualizados durante la fiesta de los Tabernáculos por las lecciones y simbólicas acciones de la liturgia; ha declarado con expresas palabras (λαλῶ) su significado y trascendencia a su persona. Las palabras con que ahora contesta a los judíos incluyen, pues. un resumen doctrinal de todo lo dicho, y también la fórmula de lo que podríamos llamar intenso procedimiento pedagógico del divino Maestro: *res et verba*. Ellas distinguen y contraponen y unen con el καὶ los dos elementos y los dos momentos.

tinación de los judíos, ante los ojos que más y más se cierran, Jesús hace brillar finalmente en su persona, sobre el monte Sión, las claridades de la primera teofanía del monte Horeb: "En verdad, en verdad os digo: antes de Abraham haber venido al ser, yo soy" (Jn. VIII, 58). ¿Quién no verá en estas palabras inefables la repetición exacta de las del pasaje *super rubum?* Cuando Moisés oyó la voz que le decía: "Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob... Yo soy el que soy" (Ex. III, 6-14), se prosternó y escondió su rostro; mas los judíos ahora se inclinan para tomar piedras, tal vez de la misma obra del templo, y tirarlas contra Jesús que se revelaba su Dios.

Cediendo a esta violencia, sacrílega hasta en los detalles y en los contrastes, Jesús hubo de salir del templo; pero, al retirarse, él, que había comenzado allí la gran jornada con una acción figurativa y mostrando que era la luz del mundo, quiere terminarla con la misma lección, y con la curación del ciego de nacimiento; milagro que es clara figura del iluminador y de la iluminación espiritual, y que hizo Cristo con lodo de su saliva, así, dice San Ireneo, como Dios formó al hombre del lodo de la tierra y con su boca le inspiró el aliento de la vida. (Jn. IX, 1-7). En verdad que este día del "exodion", añadido por la liturgia al día séptimo, que era la fiesta mayor (5), resultó este año la fiesta máxima de la revelación de Cristo; fué día lleno de doctrina y colmado de incidentes que se cerraron con el apasionado proceso, cuya diligencias como de expediente curial semeja San Juan haber recogido y unido a su Evangelio hasta el versículo 34 del capítulo noveno.

Aquí creemos queda terminada la perícopa de las fiestas, aunque Cristo permaneciese algunos días más en Jerusalén (6); y por tanto, aquí acabamos nosotros el examendel texto y, dando una mirada retrospectiva, hacemos ya la conclusión de todo el argumento:

Jesús, apropiándose las varias teofanías del Horeb y otras intervenciones estrictamente divinas del desierto, representadas en la liturgia de esas fiestas o descritas en las lecciones que se hacían de la ley, demostró que él era, no tan sólo un enviado de Dios que ya entonces preexistía, sino el mismo Jahvveh plasmador y salvador de Israel en los días más antiguos y memorables de su historia.

La argumentación es grandiosa y de circunstancias nobilísimas, y debió de ser impresionante. ¡Cómo notaría ya entonces San Judas, apóstol pariente de Jesús, el contraste de esta manifestación auténticamente divina con aquella otra manifestación humana, pocos días antes soñaba por los parientes que subían a Jerusalén! Treinta años más tarde la recordaba, y, al introducirse en las comunidades judeo-cristianas de Palestina y sus contornos errores por lo menos prác-

(5) Así con Lagrange y Zahn.

(6) Cfr. Holtzmann, Zahn. Esta división queda más apoyada, si el encuentro del verso IX, 35, fué en el templo mismo, como indica Zahn: "wahrscheinlicht" (*Das Evang. Joannes*, p. 445).

ticamente atentatorios a la divinidad de Cristo, la repitió y la condensó en un solo trazo de su breve y valiente epístola: Cristo es quien salvó a Israel de la tierra de Egipto, "ὅτι ὁ Ἰησοῦς λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας" (Jud. v. 5), expresión gráfica que semeja atrevida y que ofendería a copistas asustadizos o igualadores (ℵ CKL, etc.), pero lección difícil y exacta que han conservado óptimos códices (BA) en versiones antiguas (Vulg., Copt., Aeth), y que no vacilamos en afirmar auténtica reconociendo en ella un eco fiel de esta argumentación de Jesús, resonante aquí y en otros lugares de los escritos apostólicos (I Cor. X, 4-9; I Petr. I, 11; Heb. III, 3; XI, 26).

Quien a todo eso atendiere, pensamos podrá reconocer sin esfuerzo que en la perícopa de San Juan VII-IX, 34, un argumento de peculiar contextura, *molc sua stat*, sobre un propio fondo histórico y litúrgico con íntima convergencia de los textos, y bien independientemente de todo detalle conjetural que en su engaste hayamos añadido, y aún de la interpretación de los versos 6 y 8 del capítulo octavo.

Está esa verdaderamente abonada por el fácil y general contexto de todo el pasaje; mas, siendo algo nueva, como que requiera una detenida y especial consideración, se la dedicamos en el capítulo siguiente. Antes, empero, nos place insertar aquí con agradecimiento la preciosa nota de crítica textual que, en apoyo de la lección adoptada en el verso de la epístola de San Judas, nos facilita con su amabilidad y acreditada competencia el Rdo. P. Bover, S. J.:

"*Jud.* 5 *Crit. text.*

Ἰησοῦς	Alford, Lachmann A B 6 33 81 88 323 424** 1739 2298 sa bo vg aeth Or Did Cyr-Al Hier
Κύριος	Treg., Tisch., West.-Hort, Weiss, Weymouth, Nestle ℵ C* (?) Ψ 177 255 326 337 460 927 1311 sy^{hl} Ephr
ὁ Κύριος	Souter, Soden, Vogels L K 1175 al pler
ὁ θεός	C^{c} 5 8 (?) 442 623 (—ὁ) 1845 sy^{p} sy^{ph} arm Clem-Al Lucif

La recensión de los códices, tomada de las ediciones de Tischendorf y von Soden, se ha reducido a una notación común, que para los cursivos es la de Gregory.

Hay que preferir resueltamente la variante Ἰησοῦς.

Razones:

1. *Absolutamente*: Ἰησοῦς tiene en su favor suficiente número de excelentes códices de las dos principales famlias: cuatro (A, B, 33, 81) de la alejandrina y seis de la occidental; cuatro versiones antiguas, excelentes e independientes; cuatro Padres de primer orden, entre ellos los dos más críticos, Orígenes y San Jerónimo.

2. *Comparativamente*: Los códices contrarios no presentan una lección homogénea, sino que andan dispersos en cuatro variantes, Κύριος, ὁ Κύριος, Θεός, ὁ Θεός, cada una de las cuales, y aun todas juntas, están menos autorizadas o por el número o por la calidad de los códices, versiones y Padres. Las variantes Θεός y ὁ Θεός hay que descartarlas: de hecho ningún crítico las ha adoptado. La variante Κύριος preferida por la mayoría de los críticos, si, atendidos los códices, pudiera acaso rivalizar con Ἰησοῦς, no tiene en su favor más que una versión y un Padre, de importancia secundaria y ambos siros. La otra ὁ Κύριος tiene en su favor la mayoría de los códices; pero casi todos de la familia bizantina; y, además, ninguna versión y ningún Padre.

3. *Crítica interna*: Este es uno de los casos en que hay que aplicar la regla *Difficilior lectio, potior;* pues la variante Ἰησοῦς es más ardua: y esta es la causa de haberla abandonado la turba de los códices bizantinos, amigos de las variantes *fáciles*. Aun dogmáticamente, la variante Ἰησοῦς había de ofender a muchos, arrianos o arrianizantes (como Eusebio); en cambio las otras a nadie podían ofender, ni arriano, ni católico. — Otro principio de crítica interna es el de la *derivación*. Si *gráficamente* pudieron cambiarse indiferentemente ΙΣ, ΘΣ y ΚΣ, en cambio, *exegéticamente*, de ΙΣ pudieron derivarse fácilmente ΚΣ y ΘΣ; pero dificilísimamente de ΚΣ o de ΘΣ pudo proceder ΙΣ. Es, pues, preferible ΙΣ.

4. *Ad hominem*: Westcott-Hort y Weiss, contra su costumbre, abandonan a B. Ni vale aquí la razón por la cual le abandonan otras veces, cuando B presenta una variante más larga. Precisamente es este uno de los casos en que B merece mayor confianza, pues no se deja llevar de su viciosa tendencia a la omisión o abreviación".

III

SIGNIFICACION DEL ACTO DE ESCRIBIR CRISTO EN EL SUELO (*Joan. VIII*, 6, 8)

Tres explicaciones. — *El texto de Jeremías.* — *El gesto de disimulo.* — *Un hecho de significación histórico-dogmática. Dos argumentos fundados en la comparación del pasaje evangélico con el Pentateuco y con el Evangelio mismo. Algunas incompletas indicaciones antiguas. Una consecuencia importante para la moderna crítica del texto Jn. VII*, 53-*VIII*, 11.

No consta que Cristo escribiera, a no ser en la ocasión de presentarle la mujer adúltera. La singularidad del caso y el laconismo del evangelista estimularon desde antiguo el ingenio de los comentaristas, y, para averiguar el fin de ese escribir en tierra o el contenido de la inscripción, vinieron multiplicando opiniones, algunas de ellas tan nimias y tan extrañas, que Maldonado hubo de recordar cuán estimable es en exégesis bíblica la norma de intelectual sobriedad: *sobrii ingenii sententia.* Entre tantas soluciones intentadas, son dos las que han prevalecido, y que por de pronto tomamos en consideración.

Una, apoyada en palabras de San Jerónimo, ve aquí alusión al texto de Jeremías (XVII, 13): "Esperanza de Israel eres tú, Señor; todos los que te abandonan serán confundidos; los que se separan de ti en tierra serán escritos, porque abandonaron la vena de aguas vivas, que es el Señor". Esa es la que escogió Toleto en el siglo XVI, y la que en nuestros días es citada por muchos y propuesta más completamente por el P. Murillo: "¿Qué es lo que escribió? No lo sabemos; pero la circunstancia del tiempo en que tuvo lugar la escena, puede darnos alguna luz. El día anterior había Jesús invitado solemnemente a la concurrencia que se hallaba en el templo a reconocer en su persona la fuente de agua viva predicha por Isaías, y los príncipes del pueblo, lejos de acoger su invitación habían tratado de cogerle. Cuadrábales, pues, a maravilla el pasaje de Jeremías "Los que se separan de ti serán escritos en tierra" (7).

Mas, estas últimas palabras, que al fin y al cabo han sido la razón potísima de asociar los versículos del profeta y del evangelista, ¿es tan indiscutible, como antes se pensó, que primitivamente se leyeran así en el profeta Jeremías, cuyo texto ya en general, por sus notables diferencias entre el griego y el masorético, suscita a la crítica bíblica tantas y tan graves cuestiones? Se ha advertido que

(7) *San Juan. Estudio crítico exegético sobre el cuarto Evangelio*, p. 317.

en este verso el paralelismo no es bien limpio, que la frase es insólita y que resulta inadecuada para expresar el grave castigo merecido por los apóstatas. Según eso, el pasaje presenta alguna anomalía, y parece legitimar la intervención reparadora de una sana crítica textual; *dabiturque licentia sumpta prudenter...*

Es cierto, empero, que no ha sido prudencia, sino afán destructor, lo que han tenido la mayor parte de los críticos acatólicos; y bastarán sólo dos ejemplos par acomprobar en este verso un caso flagrante de aquella que agudamente ha sido denominada crítica quirúrgica textual. Duhm (8) afirma que el verso XVII, 13 y el anterior no son del texto primitivo, que son glosa tardía de la época macabea; que todo el 13 está formado de tantas partículas, como caben, del mismo Jeremías y de Isaías: *aus allen möglichen Entlehnungen zusamengesetz;* y que aun ese pequeño conglomerado nos llega con evidentes alteraciones de su frase central. Volz (9) supone que el fragmento XVII, 5-13 es una colección de máximas sapienciales inspiradas en la obra de Jeremías; pero de otra mano y de otra época y, al cerrarla con el verso 13, suprime el hemistiquio que más nos interesa, a pretexto de que es glosa prosaica turbadora del metro y del pensamiento en el proverbio final.

Enfrente de esos radicalismos y atropellos, el P. Condamin, con espíritu en general constructivo, sostiene la autenticidad del pasaje. Sin embargo, movido de las razones arriba apuntadas, también reconoce alguna perturbación en nuestro verso; así que, conviniendo en unir el יְסוּרַי o, mejor aún, וְסוּרַי con el בָּאָרֶץ y en cambiar יִכָּתֵבוּ con יִכָּלְמוּ lo traduce de esta manera:

"Espérance d'Israël, Jahvvé,
Tous ceux qui t'abandonnent seront confondus;
'Les apostats' dans ce pays 'seront couverts de honte'
Car ils ont abandonné la source d'eau vive, Jahvvé" (10).

El *escribir en tierra* ha desaparecido, pues, del texto de Jeremías en manos de un exégeta católico y crítico competentísimo. Aun cuando no se quiera aceptar esta solución, por considerarla atrevida, ¿no hay que reconocer al menos que el hemistiquio es discutido y que no es prudente buscar tales contactos para el pasaje de San Juan, tales apoyos para el acto del Señor?

La otra explicación, a que aludíamos al principio, dice que el acto de Cristo es el indicio de no querer atender a los acusadores; el gesto de disimulo con que se acostumbra desviar la pregunta inconveniente o la demanda inoportuna.

(8) *Das Buch Jeremias* (1901). *Kurser Handkommentar.* Marti, p. 147.
(9) *Der Prophet Jeremias* (1922). *Kommentar zur A. T.* Sellin, p. 184.
(10) *Le livre de Jérémie* (1920). *Études Bibliques,* p. 144.

Euthymio Zigabeno en el siglo XII la propuso, más tarde se contentó con ella Maldonado, y últimamente, con modificaciones accidentales, va logrando los sufragios de la mayoría de los comentaristas; los cuales semeja quieren contestar a la observación de Toleto: "sed hanc consuetudinem nullibi me legisse memini". aduciendo algún raro pasaje o de los libros Talmúdicos o de las historias de Eliano o de los Acarnios de Aristófanes.

Dicho sea con perdón de muy distinguidos exégetas: es un rebusco en cercado ajeno; y todo para quedarse con una acción vulgar, extraña, de ambiguas apariencias y, en sí, bien vacía de sentido... ¿vacía, y es del gran Maestro, y está contada por el evangelista de las intensidades y plenitudes dogmáticas?

En vez de así rebuscar, busquemos en nuestro propio campo de las Santas Escrituras del Antiguo Testamento, que en ellas, y en lugar pertinente al caso evangélico, hay textos obvios y bien significativos, como son los que aquí ponemos afrontados y anotados brevemente.

a)

El caso por infracción del Decálogo

"Y traen los escribas y fariseos una mujer sorprendida en adulterio y, habiéndola puesto en medio, le dicen: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante, cometiendo adulterio..." (3-4).

"No adulterarás." (Ex. XX, 14).
"No adulterarás." (Deut. V, 18).
Cfr. Deut. XX, *22*; Levítico XX, 10.

Se plantea el caso. Las palabras del Exodo y del Deuteronomio, que transcribimos, expresan el mandamiento, quebrantado por la mujer del Evangelio, cuya sanción de pena de muerte se indica en el Deuteronomio XX, *22* y Levítico XX, 10; sin que en estos lugares, ni en ningún otro de las Escrituras, como suponen los escribas, se diga la manera de infligir tal castigo, que debía de ser ordinariamente por lapidación (Joan. VIII, 5) y más tarde, en otros no raros casos, por estrangulación (Mischna. trat. Sanh.). El precepto fundamental, como se ve, está puesto en los dos libros en forma idéntica, verdaderamente lapidaria, pertenece a las "diez palabras" escritas sobre las tablas de piedra, y suscita naturalmente la memoria de estas tablas, y nos introduce en su consideración.

b)

Cristo escribe con su dedo sobre las piedras

"Jesús inclinándose escribía con el dedo en el suelo." (6).

Jahvveh escribe con su dedo sobre las piedras

"Luego que Jahvveh hubo acabado de hablar a Moisés sobre el monte Sinaí le dió las dos tablas del testimonio, tablas de piedra escritas con el dedo de Dios." (Ex. XXXI, 18).

"Moisés descendió del monte teniendo en su mano las dos tablas del testimonio, tablas escritas sobre los dos lados, ellas estaban escritas sobre una y otra cara. Las tablas eran obra de Dios, y la escritura era escritura de Dios, grabada sobre las tablas." (Ex. XXXII, 15-16).

"...y Jahvveh me dió las dos tablas de piedra escritas del dedo de Dios." (Deut. IX, 30).

Cuando Cristo realizó esta acción, estaba predicando en uno de los patios del templo, en el de las mujeres, que era el más concurrido y donde había el gazofilacio (Joan. VIII, 20). Aunque el templo, visto desde lejos, hacia la impresión de un monte nevado, porque en las partes de la edificación, que no estaban adornadas de oro, aparecía la blanquísima piedra (*Bell. Jud.* V, 5, 6); Flavio Josefo añade que "estaba enlosado de piedras de toda clase, todo el espacio interior, a cielo abierto" (*Ibid.* V, 5, 2), aludiendo seguramente a las variadas combinaciones de blancas, pálidas y rosadas piedras de ***meleke, mezzy helu*** y ***mezzy ahmar*** (11), que para los amplísimos pavimentos facilitarían las cercanas canteras palestinenses. Por tanto estaba noblemente enlosado el patio de las mujeres y todo el templo; y, siendo así, escribir en el suelo εἰς τὴν γῆν ***in terra***, era escribir en las siempre polvorientas lápidas del pavimento, sin que sea posible hallar en esta frase reales contraposiciones entre piedra dura y tierra blanda o fructuosa, cual las buscaron antiguos intérpretes, desatendiendo la nota descriptiva de Josefo y desviando consiguientemente la significación del acto de

(11) En el Museo Bíblico del Seminario de Mallorca hay muestras procedentes de aquellas canteras.

Nuestro Señor. Existe, por el contrario, una triple ecuación de las dos acciones comparadas, la de Jahvveh y la de Cristo, en ambas: se escribe, con el dedo, sobre piedra.

c)

Cristo nuevamente escribe

"E inclinándose de nuevo escribía en el suelo." (8).

Jahvveh nuevamente escribe

"Talla dos tablas de piedra como las primeras y yo escribiré las palabras que había sobre las primeras tablas que has roto." (Ex. XXXIV, 1). Y Jahvveh escribió sobre las tablas las diez palabras. (Ex. XXXIV, 28).

"Y Jahvveh me dijo: Corta dos tablas de piedra como las primeras... y habiendo yo cortado las dos tablas... subí al monte... El escribió sobre estas tablas lo que había estado escrito sobre las primeras... las diez palabras." (Deut. X, 1-5).

La variante del verso 28 del capítulo XXXIV del Éxodo, que, si fuera real, estaría en pugna con el Deuteronomio, es supuesta, como ha probado recientemente Göttsberger (1922) (12); y así con Crampon (edic. 1923) suplimos la palabra "Jahvveh" sobreentendida. — En una y otra parte hay, pues, la repetición del acto de escribir, por Cristo y por Jahvveh; y aunque se supone, pero en ninguno de los textos, por curiosa coincidencia, se dice que el escribir fué también con el dedo.

d)

La revelación de la misericordia de Cristo

"Y dijo Jesús: Ni yo tampoco te condenaré: vete y de ahora en adelante no peques más." (11).

La revelación de la misericordia de Jahvveh

"Moisés dijo: Haz que vea tu gloria. Jahvveh contestó: Yo haré pasar por delante de ti toda mi bondad, y pronunciaré delante de ti el nombre de Jahvveh, porque yo hago gracia a quien ha-

(12) *Die Hülle des Moses, etc. Biblische Zeitschrift.* 1922. I-II. Sigue la misma solución Feldmann en *Bonner Zeitschrift...* 1924. Heft. 3.

go gracia, y misericordia a quien hago misericordia." (Ex. XXXIII, 18-19).

"Jahvveh bajó en la nube... pasó por delante (de Moisés) y clamó: (Yo soy) Jahvveh, Jahvveh, Dios de misericordia y compasivo, lento a la cólera, rico en bondad y en fidelidad, que conserva su gracia hasta mil generaciones, que perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado; mas no los deja sin castigo, visitando la maldad de los padres en los hijos y en los hijos de los hijos, hasta la tercera y cuarta generación." (Ex. XXXIV, 5-8).

Seguimos el texto hebreo en estos bellísimos capítulos, relativos a la preparación de las segundas tablas de piedra. Cual el pasaje del Evangelio, son también ellos páginas del corazón de Dios, o mejor diríamos, de los corazones de Jahvveh y de Moisés en una como competencia de amor a su pueblo. Pasando por delante de Moisés, que ha subido ya al monte y tiene en sus manos las nuevas tablas todavía sin escritura, Jahvveh hace la solemnísima revelación y proclamación de su misericordia, da las leyes del llamado Código de la Alianza (13) y acaba por escribir otra vez el Decálogo en las tablas de piedra, que Moisés había cortado. La última parte del segundo pasaje, aquí transcrito, no desvirtúa la revelación de la misericordia; sino que, salvando la justicia, pone aquélla más de manifiesto: si a veces la justicia llega hasta la tercera y cuarta generación, la gracia se extiende "hasta mil generaciones con perdón de la iniquidad, de la rebeldía y del pecado". Y de tal manera la gracia es preponderante, que el mismo Jahvveh, al anunciar esta teofanía, nada dice de las sanciones de su justicia. Antes al contrario, Moisés le había pedido que El se le mostrara y le responde que efectivamente le mostrará la plenitud de su bondad: "Yo haré pasar ante tu faz *toda mi bondad*". La frase suena como una suavísima definición del Ser divino, adelantada y equivalente a la de "Dios es amor", escrita más tarde por el discípulo amado, que, en este caso de la mujer adúltera y en tantos otros, fué testigo de la inmensa caridad de Cristo. Sin duda alguna, pues, tenemos aquí paralelas dos magníficas revelaciones del amor y misericordia de Cristo y de Jahvveh, hechas ambas en las similares ocasiones de escribir sobre las piedras: otra nueva, de otro orden, notabilísima coincidencia.

(13) Como entre estas leyes hay la que establece la fiesta de la recolección que es la de los Tabernáculos, bien podemos pensar que este pasaje o su paralelo del Deuteronomio sería una de las partes de la Ley, leídas en la liturgia de la fiesta; lo cual, actualizando el hecho, apoya no poco nuestra tesis.

Y ahora, siquiera, recórranse de una mirada todos los exactos epígrafes que hemos puesto. Y sumando esta última coincidencia con las arriba apuntadas tan ricas en minuciosos detalles, y advirtiendo que los pasajes del Pentateuco aducidos pertenecen a una misma y conocidísima historia, tocante de algún modo al fondo moral del caso evangélico; dígase, si es posible, la fatalidad de un concierto de textos tan desconcertante, o si más bien la tabla comparativa, que aquí sin rebusca presentamos, no es por sí sola una plena confirmación de lo afirmado, como de paso, en el segundo capítulo de nuestro estudio, a saber: que el acto de Cristo, cuando escribe en el pavimento del templo y perdona la adúltera, significa que El es aquel mismo Dios que ya en los orígenes de Israel se reveló simultáneamente como el legislador y el perdonador misericordioso.

A este argumento de la simple comparación del pasaje de San Juan con el Pentateuco, hay que añadir otro que, si cabe, es más fuerte: el de la comparación del pasaje con el Evangelio mismo, y esa de dos maneras o con el evangelio en general o en especial con la perícopa de los Tabernáculos donde se encuentra. Toda vez que es fácil deducirlo de lo que llevamos expuesto en los dos capítulos primeros del presente estudio, aquí nos limitamos a formular el argumento abreviado en las dos consideraciones siguientes:

Cristo, escribiendo en las piedras del templo, en acción figurativa del maravilloso acto de Jahvveh y así expresiva del dogma de su divinidad, está en actitud muy apropiada al cuarto Evangelio en general; donde los milagros de Cristo ofrecen la nota característica de que, siendo históricos prodigios, son también σημεῖα, acciones sensiblemente figurativas y declaratorias de la doctrina dogmática que enseña.

El acto de Cristo, si es interpretado como representativo de un acontecimiento del desierto, y atributivo a su persona de una teofanía del Sinaí, queda muy ligado precisamente con la perícopa en que se halla, esto es, la de la fiesta de los Tabernáculos: ya porque su liturgia era rica en símbolos de todo el periodo del desierto, ya principalmente porque, durante ella, Cristo, con oportunísima e intensa pedagogía, adoptó la manera de probar su divinidad asumiendo y recapitulando en su persona símbolos de prodigios y teofanías de aquel período, que en las lecciones o acciones litúrgicas se conmemoraban.

Pensamos que nuestra exposición está, si así vale decirlo, reclamada por el mismo Evangelio. Con esa cuádruple nota de acto figurativo, y de un acontecimiento sinaítico, de transcendencia al dogma, y al dogma de la divinidad de Cristo, el pasaje aparece auténticamente juanístico, como consubstancial al cuarto Evangelio, y puesto dentro de él en su más propio lugar, así como una prueba en organismo dialéctico bien ordenado, como un miembro en el cuerpo vivo que integra.

Pero todavía más. En busca de un tercer argumento que sería el de la tra-

dición exegética, cabe ahora preguntar: ¿y tiene esa interpretación apoyo alguno en los antiguos comentaristas?

Casi creíamos que no. Conocíamos las citas de San Agustín y de San Ambrosio que contienen una leve referencia al legislador, torcida luego a místicas contraposiciones del escribir en tierra y en el cielo, en piedra dura o en tierra fructuosa; e, independientemente de tales textos, habíamos desarrollado ya todo nuestro trabajo, siempre con el justo recelo de si pensábamos en nuevas soluciones para las cuestiones viejas, cuando una breve nota del P. Knabenbauer puesta en párrafo secundario y con evidente desvío *alii ea scriptione Christum indicare voluisse opinantur ab ipso esse legem scriptam* (*Cfr. Rup. Bon. Cai.*), nos llevó a consultar a Ruperto de Deutz (1135), a San Buenaventura (1274), y al Cardenal Cayetano (1535). ¿Por qué, en este punto, no tuvieron para ellos ni una palabra siquiera los dos máximos exégetas del siglo de oro, Toleto y Maldonado? Los textos son interesantes, pues sobre las primeras y vacilantes referencias, aportan una afirmación más directa, y el de Ruperto el sugestivo detalle de la doble escritura de las tablas. Por eso los recogemos nosotros con honor y los ponemos aquí por extenso, como una confirmación antigua, aunque todavía incompleta, de lo que llevamos expuesto con mayor copia de datos, y probado con nuevos y peculiares argumentos.

Así comenta Ruperto:

"Jesus autem inclinans se deorsum digito scribebat in terra. Quid hoc ad rem pertinebat, ut vocibus praesentium interrogatus, digito scriberet in terra, quod facere solitus non erat? Videlicet quia laqueo parato intenti erant, mansuetum et misericordem capere, nodum stringentes, statim post primam propositionem Mosaicae authoritatis, subiuncta assumptione, dicendo: In lege autem Moyses mandavit nobis huiusmodi lapidare. At ille non paulo maiorem se Moyse esse noverat, quippe cuius spiritu, vel (quod manifestius nunc ad rem attinet) cuius digito, sicut in Deuteronomio habes, scriptam in tabulis lapideis legem accepit Moyses. Igitur ut se non debere vel posse Moysi authoritate constringi significaret, congrue nunc et oportune sese inclinans, digito scribebat in terra, innuens tam sapienter quam humiliter, quod dominus legis quod maior esset quam Moyses. Cum autem perseverarent interrogantes eum, erexit se, et dixit eis: Qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat, et iterum se inclinans scribebat in terra. Nota sententia est et celebris universo orbi quam edixit hic non quilibet archisenator aut consul, sed ipse rex et imperator curiae coelestis, tantum habens veritatis, quantum mansuetudinis, nec plus alleviata suavitate miserationis, quam aggravata librato pondere iudicii. Sed quare et sententiam daturus prius in terra digito scripsit, et data sententia denuo scripsit? Utique quia ipse est, qui (ut praedixit) digito, id est, praecepto suo, praecepta legis in tabulis scripsit lapideis, et prioribus tabulis propter peccatum vituli confractis, alias denuo

scripsit. Hic et illic magnarum signa rerum diversa sunt, res autem quae significant eaedem sunt. Quid enim tabulae priores, quae propter peccatum tum confractae et proiectae sunt nisi dura iudaeorum corda propter incredulitatem proiicienda, significaverunt? Item quid nunc prima ad scribendum inclinatio, et protinus data significat sententia dicentis: Qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittat, nisi legem eandem, et iudaeos praevaricatores eius quorum os ex eo recte obstruitur, ne adversus gentes glorientur quia legem acceptam non custodisse convincuntur". (*Comm. Lib.* VII) (14).

Más brevemente San Buenaventura:

"Digito scribebat, ut innueret, quod Legem digito scripserat, Deuteronomii nono (v. 10) et Exodi trigesimo primo" (v. 18). "Quare scripsit digito? Ratio est... allegorica, ut significaret, quod ille erat, qui digito scripserat Legem Exodi trigesimo primo". (*In Joan.* 8, 6 etc.) (15).

Dice el Cardenal Cayetano:

"Quid scripserit nescitur. Cum autem scripserit ad litteram puto ut hoc facto ostenderet se esse Deum qui olim digito scripserit in tabulis lapideis mandata decalogi. Scribit non in lapide sed in terra, et non calamo sed digito: ut ex modo scribendi se eundem Deum, ex differentia autem in terram et lapidem differentiam status novi testamenti a statu veteris testamenti significaret. Nisi hoc factum ad significandum fecisset, inutile appareret" (16).

Si las sutilezas exegéticas de Cayetano, mucho mejor teólogo que comentarista, han sido miradas con no siempre injusta desconfianza; la nota de alegorismo, que pesa sobre Ruperto de Deutz y San Buenaventura, puede haber sido prejuicio para desestimar aquí el valor literal de sus explicaciones. Algo de verdad hay que reconocer, por lo general, en esta censura (Cornely), pero son espúreos o interpolados los escritos que más la motivaron contra el santo; y precisamente los catorce libros de Ruperto, expositivos del Evangelio de San Juan, constituyen una de las dos obras en que el *Tuitiensis* más se modera y más procura conservar lo que él, glosando la *stropha simplicis Jacob,* llama la *viriditas litterae.*

* * *

(14) *Ruperti Abbatis Monasterii Tuitiensis... commentariorum in Evangelium Joannis libri XIV.* (Colon. 1533).

(15) *S. Bonaventura opera omnia.* Quaracchi. t. VI. Es la única edición crítica.

(16) *Rdmi. D. Thomae a Vio Card. Cajetani... in quatuor evangelia... commentarii... ad sensum litteralem quam maxime accomodata.* (Lugduni, 1558).

Por lo demás, si no podemos presentar testimonios de exégetas más prestigiosos, queden firmes y en todo su valor las dos pruebas arriba aducidas: hemos confrontado cuatro secciones de textos bíblicos y hallado nuevas y ciertamente no casuales coincidencias; hemos visto como, en este sentido, la perícopa resultaba bien entrañada, y casi reclamada por el mismo Evangelio de San Juan.

Consideración es esta última que deseamos subrayar, porque con ella se contestaría definitivamente a una sinrazón de la moderna crítica, negativa de la autenticidad juanística del pasaje VII, 53,-VIII, 11; ante la cual se van mostrando vacilaciones y benevolencias injustificadas.

Véase lo que dice Godet:

"Enfin il y a disharmonie complète entre l'esprit de ce récit et celui de toute la narration johannique. Celle-ci nous présente dans cette partie le témoignage que Jésus se rend à lui-même et la position de foi ou d'incrédulité que prennent à cette occasion ses auditeurs. A ce point de vue, le récit de la femme adultère ne peut être envisagé dans notre évangile que comme un hors-d'œuvre. Comme le dit très bien Reuss: "Des anecdotes de ce genre aboutissant à un enseignement essentiellement moral sont étrangères au IVe évangile". Aussitôt qu'on retranche ce passage, la liaison entre le témoignage qui précède et celui qui suit, saute aux yeux" (17).

Y tomando lo de la anécdota, prosigue Loisy:

"L'anecdote de la femme adultère se détache de tout ce qui l'entoure, comme un morceau de tradition historique, au mêe titre que telle anecdote synoptique, sur laquelle la glose johannique ne s'est point exercée. Ce récit ne peut être johannique parce qu'il ne *signifie* rien dans le quatrième Évangile" (18).

Y para no más alargar no multiplicaremos citas de otros textos.

En resumen: se objeta por estos y por otros autores, como razón de orden interno, que el pasaje es de carácter exclusivamente moral y no dogmático; que el hecho no tiene ni puede tener significación doctrinal relacionada con el fin del cuarto Evangelio; que es un escrito netamente sinóptico, y no del género de San Juan; que es un fragmento desprendido de los evangelios canónicos, o de otros evangelios o historias primitivas, un *bloc érratique* que ha parado sobre terrenos de diferente composición geológica.

Esa objección interna queda ya por nosotros refutada. A todo esto se opone desde un principio, resuelta y evidentemente nuestra explicación.

(17) *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jéan.* Vol. II, p. 57.
(18) *Le quatrième Évangile,* p. 535.

Si para terminarla y resumir nos es permitido recoger la frase adversa, digamos aquí con mejor razón, que, a pesar de las supresiones de unos códices y de las dislocaciones de otros, la perícopa examinada no es bloque errante, sino piedra escogida y bien labrada y, dentro el plan del cuarto Evangelio, bien fija en su lugar y perfectamente alineada en su orden. Así estaría, en el pavimento del templo, la noble losa, sobre la cual escribió el Señor.

Octava de la Fiesta de San Juan Evangelista, 3 de enero de 1926.

UNA NOTA BÍBLICA DE SANT JERONI REFERENT AL CONCILI DE NICEA, PEL DOCTOR PERE POUS, PROF. DE SDA. ESCRIPTURA EN EL SEMINARI DE VICH

La gran importància del Concili de Nicea, prou demostrada no sols pel fet d'ésser el primer dels ecumènics, sinó per moltes altres raons ben concretes i segurament exposades en gran part en aquest mateix volum de ANALECTA, es troba, podem dir, plenament confirmada per l'estudi d'una senzilla nota bíblica del Doctor Màxim, Sant Jeroni, referent a aquest Concili. No hi fa res que es tracti d'una breu nota, escrita com incidentalment pel Sant Doctor, puix així i tot no deixa d'ésser sumament interessant i significativa, no sols pel que diu, sinó a més, i sobretot, per les conseqüències que se'n segueixen per a explicar i entendre millor l'actuació un xic ambigua del mateix Sant respecte d'una qüestió bíblica, llavors molt discutida, i no fallada per l'autoritat suprema de l'Església fins molt de temps després del Sant Doctor.

La nota a què alludim es llegeix en el prefaci o pròleg escrit per Sant Jeroni davant la seva traducció llatina del llibre de Judit, i qualsevol pot trobar-la sense cap dificultat en el prefaci corresponent que hi ha al bell principi de la Vulgata llatina. Diu així: "Apud Hebraeos liber Judith inter hagiographa legitur: cujus auctoritas ad roboranda illa quae in contentionem veniunt, minus idonea judicatur. Chaldaeo tamen sermone conscriptus, inter historias computatur. *Sed quia hunc librum Synodus Nicaena in numero sanctarum Scripturarum legitur computasse,* acquievi postulationi vestrae, immo exactioni" (Migne, *PL.* XXIX, 37...).

El sentit general d'aquesta nota no sembla pas difícil. El Sant Doctor és de parer que el llibre de Judit, encara que estigui entre els llibres hagiògrafs, tercera sèrie de llibres sagrats dels hebreus, i sigui una vera història, no fa però tanta autoritat com els llibres que els mateixos hebreus tenen per canònics (per reunir totes les condicions que els exigien, com l'ésser escrits i conservats en llengua hebrea, etc., lo que mancava en aquest llibre); però tota vegada que del Concili de Nicea ell ha llegit que també comptà aquest llibre entre els sagrats de l'Escriptura Santa, accedeix a la petició que li han fet de traduir també aquest llibre com n'havia traduïts tants d'altres certament canònics. Es veu clar, doncs, que és l'autoritat del Concili de Nicea la que mou el Sant Doctor a canviar i tot de parer respecte de la canonicitat del llibre.

Lo que no és ja tan clar és el sentit precís d'aquella frase: "*in numero sanctarum Scripturarum legitur computasse*". Podria semblar, i molts així ho han cregut, que el Concili de Nicea féu alguna declaració sobre el catàleg dels llibres sants o canònics, comptant-hi, entre ells, el de Judit, lo qual fóra un argument fortíssim a favor dels llibres anomenats comunament deuterocanònics, ja que és un d'ells el de Judit. No obstant, perquè aquesta interpretació tingui un fonament sòlid, hauria de poder presentar algun cànon o decret del Concili de Nicea que fes referència a això: i ni en els 20 cànons de la tradició grecollatina, ni en els 80 de la tradició oriental (d'autenticitat ben dubtosa) no es troba res que digui relació amb la qüestió aquesta. Per tant, aquesta interpretació ha d'ésser descartada.

Prou hi ha hagut autors, com el Cardenal Baroni en els seus *Annales,* i d'altres, que aferrats a la interpretació esmentada de la nota de Sant Jeroni, sospiten que es degué perdre part de les Actes o dels Cànons del Concili; però aquesta sospita sembla ben mancada de solidesa, ja que no té altre fonament que la mateixa frase del Sant Doctor que tractem d'aclarir. N'hi ha hagut encara d'altres que, suposant també la interpretació ja dita de la frase de Sant Jeroni, han preferit explicar-ho admetent una equivocació en el Sant Doctor, creient, o bé que aquest atribuí equivocadament al Concili de Nicea lo que era propi de Concilis particulars posteriors, per exemple d'algun Concili Romà o Cartaginès, i així ho expliquen l'anotador de les obres de Sant Jeroni en l'edició de Migne tocant aquest punt, com també alguns escriptors d'Història Eclesiàstica; o bé que alguns cànons de Concilis posteriors estarien en temps de Sant Jeroni afegits i barrejats amb els del Concili de Nicea, i així s'originaria la confusió o equivocació del Sant, que és com ho expliquen d'altres. — Tant l'una suposició com l'altra fan certament ben poc honor al Sant Doctor qui, vivint encara no un segle després del Concili de Nicea i estant prou versat en lo referent a Història Eclesiàstica, no era fàcil que caigués en equivocacions d'aquesta mena.

L'explicació, doncs, de la frase de Sant Jeroni que sembla més probable és la següent: Havia llegit el Sant, i no precisament en cap cànon ni decret del Concili de Nicea, sinó en algun escrit històric referent al dit Concili, que, durant les discussions en ell tingudes, fou citat en un sentit o altre algun text del llibre de Judit, la validesa del qual fou admesa pels Pares del Concili sense cap dificultat; això mogué el Sant Doctor a admetre com pràcticament reconeguda pel Concili la canonicitat del llibre; així que aquest exemple pràctic del Concili fou de tanta eficàcia pel Sant que el mogué també, malgrat les seves opinions particulars contràries a la canonicitat del llibre, a traduir-lo i acceptar-lo com els altres llibres sants.

Aquesta explicació, proposada també pel P. Albert Vaccari, S. J. (*Verb. Dni* 5, 344...), és certament la més raonable i admissible, i ens dóna peu a una

altra consideració de molta transcendència per a entendre l'actitud quasi contradictòria del Sant Doctor respecte dels llibres deuterocanònics de l'Antic Testament; actitud que, ben estudiada, resulta més aviat d'una exemplaritat laudabilíssima.

Es prou coneguda la dificultat que sol objectar-se contra la canonicitat dels llibres deuterocanònics de l'Antic Testament, fundant-se en certes frases ben explícites de Sant Jeroni on diu ben clarament que els tals llibres han de considerar-se com apòcrifs. Citem per exemple lo que diu en son prefaci o pròleg als llibres de Samuel i dels Reis: "Hic prologus Scripturarum quasi galeatum principium omnibus libris quos de hebraeo vertimus in latinum convenire potest: ut scire valeamus, quidquid extra hos est, inter apocrypha esse ponendum. Igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Jesu filii Syrach liber, et Judith, et Tobias... non sunt in canone. Machabaeorum..." (Migne, *PL,* XXVIII. c. 547...). No hi ha pas cap dubte, que amb aquestes paraules Sant Jeroni donà per apòcrifs els llibres deuterocanònics de l'Antic Testament, entre els quals posa el de Judit. — Fixem-nos, però, en el que en diu en altre lloc i comprendrem millor en quin sentit dóna ell aquests llibres per apòcrifs. En son pròleg als llibres de Salomó, parlant dels llibres *Saviduria* i *Eclesiàstic,* també deuterocanònics, escriu lo següent: "Sicut ergo Judith, et Tobiae, et Machabaeorum libros legit quidem Ecclesia, sed eos inter canonicas Scripturas non recipit: sic et haec duo volumina legat ad aedificationem plebis, non autem ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam" (Migne, *PL,* XXVIII, c. 1242...). Es veu clar, doncs, el que entenia el Sant aquí per apòcrifs: no que fossin falsos o de cap valor dintre l'Església, sinó únicament que no tindrien l'eficàcia de prova apodíctica que tenen els llibres anomenats canònics, reconeguts i admesos per tothom.

Indubtablement en aquesta apreciació del Sant Doctor influí moltíssim la seva formació científica: havia tingut per mestres de tota la seva confiança rabins de forta erudició, amb els quals mantingué sempre relacions ben íntimes, disputant amb ells moltes vegades sobre qüestions de fe, i comprenia que per a convèncer-los no podia pas valer-se dels llibres que ells no admetien, com eren els deuterocanònics, els quals a més a més no essent escrits, o almenys no conservant-se en llengua hebrea, ni a ell mateix no li feien tanta força com els altres; i d'aquí vindria que teòricament o científicament, per dir-ho així, ell s'inclinava a no admetre'ls com a canònics, tot reconeixent-los, però, molt útils per a edificació dels fidels. I diem que teòricament o científicament, és a dir, com a opinió personal seva, no s'inclinava a admetre'ls com a canònics, per ço com pràcticament els admetia com els altres, essent-ne una bona prova la Versió Vulgata llatina feta per ell mateix, on es troben indistintament tant els llibres protocanònics com els deuterocanònics; només que aquells els traduí generalment dels textos originals mentre que els últims els deixà gairebé tal com estaven en

l'antiga versió Itala, per no haver tingut a mà els textos originals per a fer-ne una nova traducció, o també per la menor estimació que d'ells tenia, segons el que hem dit abans.

El que interessa, però, és fer ressaltar la gran exemplaritat de Sant Jeroni en aquest punt, i la lliçó ben profitosa que podem aprendre tots en la seva conducta. En aquell temps del Sant Doctor la Santa Església no havia pas fallat encara la qüestió dels llibres deuterocanònics de la Bíblia. El Sant, fos per influència de la formació rebuda, fos per altres raons, el cert és que ell personalment era de l'opinió contrària a la canonicitat d'aquests llibres; però en té prou de saber que el Concili de Nicea, o sigui l'Església, els consideri com a tals, perquè ell també pràcticament així els tingui. El que hem dit de la Vulgata n'és una prova ben clara, com ho és també el que hem vist de bon principi sobre l'actitud del Sant respecte del llibre de Judit.

Concretant-nos ara només a aquest llibre podem fer més palpable encara l'actitud aparentment contradictòria del Sant Doctor. A més de les frases del Sant abans citades, podem citar-ne d'altres en confirmació de la seva actitud com indecisa. En la seva carta a Fúria (54 n. 16: Migne, *PL,* XXII, c. 559), parlant del llibre de Judit, escriu aquesta frase reveladora de la seva opinió dubtosa: "si cui tamen placet hunc librum recipere"; i d'una manera semblant, però encara amb to més despectiu: "si quis tamen vult librum accipere mulieris" (*in Aggaeum,* c. I). En canvi, en la seva carta a Princípia (65, Migne, *PL,* XXII, c. 623) posa aquest llibre al costat dels de Rut i Ester certament canònics: "Ruth, Esther et Judith tantae gloriae sunt, ut sacris voluminibus nomina dederint".

La solució de totes aquestes aparents contradiccions està en la situació, diguem-ho així, psicològica del Sant Doctor. Com que no hi havia cap definició de l'Església, ell tenia la seva opinió, que no volia, però, de cap manera que fos contrària a la que declaradament manifestés l'Església. La frase citada abans sobre el Concili de Nicea ens ho demostra evidentment. Bon punt ell ha conegut l'opinió i la tendència dels Pares del Concili, fins i tot sense haver publicat cap cànon o decret referent a la qüestió, ell ja en té prou per inclinar-se a acceptar el que accepta el Concili i procedir en conseqüència. No cal pas, doncs, discutir què hauria fet si hagués viscut en els nostres temps, després de les definicions dels Concilis Tridentí i Vaticà, i de les declaracions fetes pels últims Papes.

Heus aquí, doncs, com d'aquesta senzilla nota se'n desprèn la gran lliçó, no sols de la importància capitalíssima que tingué per a l'Església la celebració del Concili de Nicea, sinó també de la importància que ha de tenir per a tot bon cristià, per científic que sigui, el *sentire cum Ecclesia.* El gran home de ciència, el Doctor Màxim, així ens ho ensenya, referint-se precisamente al Concili de Nicea, el primer dels ecumènics, del qual ben justament desitja el Papa que commemorem solemnialment i profitosa el providencial Centenari.

Vich, 15 de desembre de 1925.

DE RATIONE ADMIRATIONIS IN CHRISTO,

PEL DR. JOAN BTA. MANYÀ, CANONGE MAGISTRAL DE TORTOSA

Commentarius theologicus in Matthaeum, VIII, 10

STATUS ET HISTORIA QUAESTIONIS

"Cum vellet (Arius) asserere, ait Stus. Thomas, quod filius Dei sit creatura et minor Patre: ad hoc probandum illa scripturarum assumpsit testimonia quae infirmatatem humanam ostendunt in Christo". Huic arianae objectioni facilis et obvia apud Patres inventa est solutio, distinguentes in Christo duas naturas, et divinae quidem negantes ea quae Deo nequeunt convenire. Arius autem, ut vitaret hanc orthodoxorum Patrum responsionem, "nequiter animam removit a Christo: ut cum quaedam corpori humano convenire non possint sicut quod *miratus est*... necessarium fiat hujusmodi in filium Dei minorationem inferre" (*Contra Gentes,* lib. 4, c. 32, n. 1).

Itaque admiratio Christi unum erat ex capitibus arianae controversiae et ideo exinde incepit proponi, virtualiter saltem, quaestio de natura admirationis quam Christo tribuit evangelica narratio (Mt. VIII, 10; Mc. VI, 6). Ut autem fere fit, non statim exortae sunt ideae clarae et definitivae, nec quaestio expresse proponi et solvi consuevit; gloria haec Sto. Augustino, ut videtur, reservata erat.

Ad Patres Augustino anteriores quod attinet, certum est admirationem a divina Christi natura removisse; difficile temen est dicere num ipsam concessissent in humana ejus natura, cum haec quaestio apud ipsos expresse tractata vix inveniatur. Christum quidem admiratum concedebant ex evangelico textu, quin tamen in determinanda natura hujus admirationis immorarentur. Ita Origenes, Hilarius, Chrisostomus, Hieronymus, etc. (1). Fortasse Patrum illius aeta-

(1) "Attende quantum sit aut quale quod Deus unigenitus miratur. Aurum, divitiae, regna, principatus, in conspectu ejus sunt tamquam umbra vel flos decidens: nihil ergo horum in conspectu Dei mirabile quasi magnum vel pretiosum, sed tantum fides; hanc miratur honorificans, hanc acceptabilem sibi aestimat". Origenes, *Homilia* 5.ª.

"Miratus deinde fidem, ait: non inveni tantam fidem in Israël". Hilarius, *Comment. in Mt.* VII.

"Miratus est enim, inquit evangelista, et ita miratus, ut tanta hominum turba prae-

tis sensus de hac re, ex his quae sentiunt de ignorantia Christi hominis conjici possit. Ignorantiam enim sequitur possibilitas admirationis; et ita Patres illi qui, ut Gregorius Nazianzenus, Cyrillus Alexandrimus, etc., dicuntur in anima Christi ignorantiam concessisse, etiam et admirationem admisisse dicendi essent. Sed dubia est etiam mens horum Patrum circa ignorantiam Christi. (Cf. Billot, *De Verbo incarnato,* Thes. XXI; Pesch, *Praelect. dogmaticae,* vol. 4, n. 273).

Mentem Patrum illius temporis et statum quaestionis ita describit Petavius: "Alia (imbecillitatis argumenta) plane et sine ulla tergiversatione et constanter asseveranterque fuisse in Christo fassi sunt (Patres anti-ariani) ut sitim, famem, dolorem, tristitiam, vulnera, mortem; alia non primario affirmateque, sed secundo veluti loco defensionis admiserunt ac saepe post alia responsa, quibus ab Christo quae objiciebantur abfuisse monstrabant, ad extrema velut ista tuendae causae subsidia confugerunt; tamquam ita dicerent; si omnino vitare non potest neque per adversarios licet ab Christo penitus ista segregare; certe nihil est necesse ad divinitatem illa Christi referre: cum in humanam naturam potius competere videantur. Hujus generis ea sunt quae ignorantiam aliquam (ut admiratio) significare videntur" (*De Incarnatione,* lib. II, c. 1, n. 5).

Stus. Augustinus non semel tantum hanc quaestionem tractat, constansque est in neganda Christo vera admiratione; nec invocat umquam in hac re naturarum discrimen, sed simpliciter et absolute Christum supponit omniscium et ideo admirationis incapacem. Quod autem in Evangelio interdum dicatur Christus admiratus ita explicari debet: Christus vivens inter homines verus homo, gerere se oportebat ut homo. Ubi ergo aderat causa quae hominum admirationem excitare valeret, ipse quidem interius non admirabatur, accomodabat se tamen exterius huic affectui, perinde ac si vere experiretur. Proinde et verba et expressio vultus et alia externa erant hominis admirantis. Hoc autem faciebat ut nos doceret quid admirari et laudare, et tandem imitari oportebat. Infra textus afferemus.

Augustinum secuti sunt plures antiqui, v. g. Beda (2), Anselmus (*in Mt* VIII), etc.

Stus. Thomas, distinguens in intellectu humano Christi triplicem illam apud theologos notissimam scientiam, beatam, nempe, infusam et adquisitam seu ex-

sente atque audiente, imitandum ipsum coeteris proposuerit". Chrisostomus, *Homilia 27 in Mt.*

"Certe id ita fecit ut quanta sit Centurionis fides perdiscamus: nisi enim ita fecisset sed illico puerum donasset, syncera illius fervensque fides nobis ignota esset". (*Ibidem,* paulo antea).

"Miratus est quod vidit Centurionem suam intelligere majestatem". Hieronimus, *Comment. in Mt.* VIII.

(2) "Non quasi inopinata et improvisa miratur qui novit omnia antequam fiant; sed qui novit occulta cordis, quod mirandum intimare vult hominibus, mirari se coram hominibus ostendit". Beda, *In Mc.* (S. Th. Cat. aur. Mc. VII).

perimentalem, et utramque priorem ponens ab initio plenam et perfectam, statuit etiam juxta superiorem utramque, veri nominis admirationem in Christo dari non posse. At secundum inferiorem, scilicet, acquisitam, quae augmenti capax est, ideo quia ab initio non plena, quae ex sensibilibus sicut et nostra gradatim oriebatur, veram at proprie dictam admirationem non secus ac in nobis fit, dari potuisse, contendit; ex praesentia scilicet rei, quae secundum inferiorem scientiam Christi, fuisset ipsi nova et insolita. Et ita videtur interpretari locum ex Mt. VIII, 10. Textus infra transcribuntur.

Stum. Thomam, Augustino relicto, aut infeliciter detorto, secuti sunt vix non omnes theologi et exegetae praesertim hodierni, ut videre est in tractatibus christologicis, et in commentariis in evangelium Matthaei, ad caput VIII. Non vacat afferre nomina, cujus enumeratio vix finem haberet ex omni schola theologica et exegetica. Omnibus tamen, ipsis fatentibus, specialem praebet haec quaestio difficultatem. Admiratio enim si conceditur in Christo propria, vix concipi potest absque ignorantia praevia rei mirae; ignorantiam autem non concedunt in Christo. Quod si non importaret ignorantiam, vix apparet ratio cur et ipsi Deo concedi nequeat. Admirationem autem proprie dictam in Deo omnes rejiciunt.

Ad hoc dilemma evadendum theologi tentamina quaedam, seu ulteriores protulerunt explicationes, quae saltem sunt praeter mentem Angelici Doctoris. Quae quidem tentamina speciali examini infra subjiciemus praesertim quoad eam partem qua conantur ostendere possibilem in Christo verae admirationis affectum. Quoad aliam vero partem qua nituntur in Deo vitare admirationem, non est cur hic data opera discutiantur. Nobis enim, negata Christo vera admiratione, nihil remanet nisi Deo applicare, et quidem a fortiori, id quod de Christo praedicamus. Ceterum, confer, si lubet, Lugo solventem efficaciter tentamina a Suarez, Vasquez aliisque excogitata; ipse tamen, non feliciori successu rem istam prosequitur.

Nec tamen Augustinus solus relictus est. Non enim desunt auctores non spernendi qui Augustinum sequuti, Christum sub quacumque scientia tam divina quam humana etiam acquisita, potuisse veram admirationem experiri, simpliciter negant. Ita Maldonatus, Calmet, Siuri, etc. (3). Alii, ut Cornelius a Lapide, Jan-

(3) "Experientia non potest admirationem afferre iis qui quidquid experiuntur animo praesumpserunt, cujusmodi Christum fuisse certum est. Multo probabilius Augustinus non fuisse revera miratum sed ut nos miraremur quasi admirando dixisse; non inveni tantam fidem in Israël" et adductis locis ex Augustino *Contra advers. leg. et De Genesi c. Manichaeos* (cf. infra) prosequitur: "Credo ego ita Christum mirari dici, sicut irasci dicitur Deus; non quod revera irascatur sed quod puniat quod homines irati facere solent. Sic Christus miratus dicitur non quod miratus, sed quod ad modum mirantis loquutus sit: O mulier magna est fides tua". Maldonado, *In Matthaeum,* VIII, 10.

"Admirationem parit ignorantia... Nihil ignorare poterat Dei Filius; nihil igitur admirari, sed ut coeteris aliquid commendaret, ita voces et facta temperare potuit quasi revera admiraretur". Affert locum Augustini *Contra advers. leg. et proph.* Calmet, *Comment. litter. in Mt.* VIII.

senius, Tostatus, Salmeron, ad hanc sententiam plus minusve accedere dicendi sunt (4).

Nota. — Sententia ponens in Christo possibilem admirationem veram, praevalet fere absolute inter illos qui sub nomine theologorum, non explicationem evangelii, sed christologiam directe colunt; e contra, sententia negans, patronos vix non unicos habet inter exegetas qui nempe, directe explicationem agunt evangelii. Quod mirum videri potest, cum textus evangelicus per se potius sensum litteralem suadeat, cujus impedimenta nonnisi ex principiis christologicis oriuntur. Fortasse ingens inter theologos auctoritas Sti. Thomae, in reddenda hujus rei ratione, partes habet potissimas.

Mens Sti. Augustini

Stus. Augustinus, praesentim contra manichaeos agens, saepe quaestionem de admiratione Christi ex Mt. VIII sibi proponit et solvit. En loca praecipua:

"Si Jesus sibi notam habebat fidem Centurionis per scientiam beatam et infusam, quamvis de novo eam cognosceret per scientiam experimentalem non ideo nova ei esset fides Centurionis nec experimentaliter noscens rem sibi novam et inopinatam nosceret: ergo non erat cur admiraretur. Itaque sequor alteram sententiam negantem in Jesu veram et propriam admirationem: 1. Propter modo positam et corroboratam rationem. 2. Propter auctoritatem plurium Theologorum et Expositorum illam tenentium (nullum tamen nominat) 3. Ob auctoritatem Sti. Augustini". Siuri, *Tractatus evangelici, tract.* 36, n. 26-27 (Cordubae, 1725, pag. 857).

(4) "Dicendum primum in Christo fuisse exteriorem admirationem qua signis quibusdam exterioribus declaravit se admirari pro comprobatione tantae fidei hominis gentilis. Secundo fuit etiam in Christo interior quaedam admiratio, non ex ea parte qua ei omnia erant cognitia, sed ex ea parte qua experimentali notitia hactenus ei incognita fuerat tam nova et insolita fides Centurionis. Potissimum tamen videtur ideo dici admiratus quia in modum admirantis vultum suum composuit". Jansenius, *Concordia,* c. 45, 3.

"In Christo proprie et absolute loquendo non fuit admiratio, quae scilicet ex imo corde ejusque fundo manaret" ratione scientiae superioris, quia "nihil ei utpote omniscio erat novum, incognitum vel inopinatum et admirabile. Excitavit tamen Christus in se per scientiam experimentalem, cum aliquid magni et novi experiretur, aliquem quasi superficialem actum interiorem et gestum exterioris admirationis, ut alios idem admirari doceret. Ita Stus. Augustinus (*De Genesi*)... Sic et Stus. Thomas (!), 3, XVI, 8". Cornelius a Lapide, *Comment. in Mt.* VIII.

"Quia erat animae suae (Christi) hoc (fides Centurionis) incognitum idest inexpertum secundum cognitionem experimentalem, admiratus est quando realiter vidit tantam fidem, sicut et nos cognoscimus aliqua speculative quae magna sunt, et tamen quando videmus ea realiter accidere, admiramur. Non poterat tamen in Christo esse de aliqua re tanta admiratio sicut in nobis, quia quanto major est ignorantia tanto major est admiratio... ideo licet Christus aliquando admiraretur de aliqua re, modica erat admiratio, sicut si Astrologus sciat pro certa die et hora futuram eclipsim vel aliquid insolitum in coelo, quando realiter illud videret, modicum mirabitur, licet sit aliqualis immutatio in eo, scilicet quia experimentaliter hoc non viderat prius". Tostatus, *In evangelium Mt.* VIII, q. 34 (Venetiis, 1728, tom. 20, pag. 231).

"Ita Christus etsi nullam habuisset interiorem admirationem, cum speciem admirantis exhibuit dciitur admiratus (*Mt.* VIII) ut ait Beda *in Lucam*... Et Christus, si B. Thomae credimus, aliquomodo interius est admiratus". Salmeron, *Comment. in evangelicam historiam,* p. 2, tract. 18 (Coloniae Agrippinae, 1602, vol. 3, pag. 378, I. Cf. *ibidem,* tom. 6, tract. 22, pag. 144).

Utramque igitur solutionem, et Augustini et Thomae, proponit Salmeron et reputat probabilem.

a) *De Genesi contra Manichaeos,* lib. I, c. 8, n. 14 (M. 34, 180). Ex Genesi (I, 4) contendebant manichaei Deum Veteris Testamenti miratum fuisse lucem cum videret eam bonam, et inde arguebant non esse Deum verum qui admirationem non capit. Respondet Augustinus:

"Quod si dictum esset: *miratus est Deus lucem quia bona est?* quantum clamarent? quantum litigarent? Admiratio enim revera de rebus insperatis nasci solet et tamen legunt isti et laudant Dominum nostrum Jesum Christum in Evangelio admiratum esse fidem credentium (Mt. VIII). Quis autem in illis fecerat ipsam fidem nisi ipse qui eam mirabatur? Quod si et alius eam fecisset utquid miraretur qui praescius erat? Si solvunt Manichaei quaestionem istam, videant quia et illa solvi potest. Si autem non solvunt, quid ista reprehendunt quae ad se nolunt pertinere, cum illa quae ad se pertinere dicunt, non noverint? Quod enim mirabatur Dominus noster nobis mirandum esse significat, quibus adhuc est opus sic moveri. Omnes ergo tales motus ejus non pertubati animi sunt signa sed docentis magistri. Sic sunt et verba Veteris Testamenti quae non Deum infirmum docent, sed nostrae infirmitati blandiuntur. Nihil enim de Deo digne dici potest. Nobis tamen ut nutriamur et ea perveniamus quae nullo humano sermone dici possunt, ea dicuntur quae capere possumus."

b) Simili omnino ratione arguit *Contra Faustum Manichaeum,* lib. XXII, c. 13-14 (M. 42, 406):

"Miratum sane Faustus Deum nostrum dixit, quod scriptum non est; nec omnino est consequens ut cum aliquis vidit quia bonum est, etiam miratus dicatur... Verumtamen ostendimus eis, non in Veteri Testamento cui malitiose calumniantur, sed in Novo quod, ut imperitos fallant, accipiunt, Deum esse miratum. Christum enim fatentur Deum... Deus ergo miratus est, cum Christus miratus est: sic enim scriptum est in Evangelio quod audita fide cuiusdam Centurionis miratus est, et ait discipulis suis: Amen dico vobis, non inveni tantam fidem in Israël... exponant isti quare sit miratus Jesus, quod antequam fieret praesciebat; et antequam audiret utique noverat. Quamquam enim plurimum intersit, utrum videat aliquis quia bonum est, an etiam miretur: in hoc tamen est non nulla similitudo, quia etiam Jesus lucem fidei miratus est, quam in corde illius Centurionis ipse fecerat, qui verum est lumen quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (Jo. 1. 9). Quem posset certe aliquis impius paganus ita calumniari et reprehendere in Evangelio sicut Deum Faustus in Veteri Testamento. Diceret enim et ille improvidum Christum ex hoc quod miratus est fidem Centurionis... sed tamen si paganus in Novo Testamento talia reprehenderet qualia isti reprehendunt in Vetere, nonne et ipsi ea defendenda susciperent? Quod si facere possunt, qua tandem vecordia hic talia reprehendunt qualia ibi defendunt?"

c) Pariter etiam *Contra adversarium legis et prophetarum,* lib. I, c. 7 (M. 42. 608) confutat anonymum illum adversarium hoc modo:

"Videte quid dixerit: *Adeo antea nescivit,* inquit, *lux quid esset, ut modo eam primum videns optimam judicaret.* Ergo et Dominus Jesus, quando auditis verbis Centurionis miratus est et dixit discipulis suis: *Amen dico vobis non inveni tantam fidem in Israël,* nescivit antea fides illa quid esset, ut tunc eam primum videns, optimam judicaret. An vero alius eam in corde Centurionis operabatur, quam ipse qui mira-

batur? Et profecto amplius est unde possint blasphemare insipientes et infideles quod miratus est Jesus quantamcumque hominis fidem, quam quod vidit Deus lucem quia bona est. Potest enim quisquis etiam solita videre, quia bona sunt, hoc est, sibi placita comprobare; quisquis autem miratur profecto secundum consuetudinem qua homines loquuntur, inopinatum atque improvisum sibi esse significat quod miratur. Sed Jesus qui omnia praesciebat, quod mirandum aliis commendabat, mirando laudabat. Quid autem Deus vidit a se factum quod non in luce quod ipse est, prius vidit esse faciendum?"

d) Enucleate et directius quaestionem de admiratione Christi tractat in *Epistola* 162 (101), *Ad Evodium,* n. 6 (M. 33. 707):

"Istae sunt causae admirationis cum vel ratio cujusque rei latet, vel eadem res usitata non est, quod aut singularis aut rara est. Ex illa ergo causa latentis rationis ego dixi... non quod res (agitur de partu virgineo Mariae) careat ratione, sed quod eos lateat quibus hoc Deus voluit esse mirabile. Ex alia vero admirationis causa, quae ideo est quia insolitum aliquid occurrit, scriptum est de Domino quod miratus sit Centurionis fidem, neque enim eum rei ullius ratio potuit latere, sed admiratio pro laude posita est ejus cujus par in populo Haebraeo non apparuerat; unde ipsa admiratio satis exposita est cum Dominus ait: *amen dico vobis non inveni tantam fidem in Israël.*"

Et prosequitur rem numero sequenti:

"Habent itaque omnia suas causas atque rationes rectas et inculpabiles quae Deus vel usitato vel inusitato operatur. Sed hae causae atque rationes cum latent, miramur quae fiunt: cum autem patent, consequenter ea vel convenienter fieri dicimus: nec mirandum esse quia facta sunt quae ratio exigebat ut fierent. Aut si miramur non inopinata stupendo, sed excellentia laudando miramur; quo genere admirationis Centurio ille laudatus est. Nec ideo reprehendenda est sententia qua dictum est: *Si ratio quaeritur, non erit mirabile* (in epistola 137 *Ad Volusianum;* Cf. Epist. 161): quoniam est aliud genus admirationis etiam cum ratio manifesta est admiranti: neque enim propterea culpatur sententia qua dictum est, *Deus neminem tentat* (Jac. I. 3) quoniam est aliud genus tentationis propter quod recte itidem dictum est: *Tentat vos Dominus Deus vester* (Deut. XIII, 3)."

Quaedam alia apud Stum. Augustinum de admiratione dicta occurrunt, (e. g. *De ordine,* lib. I, c. 3, n. 8 — Enarrat *in psalm.* CV, 22); quae tamen prae modo transcriptis, minoris momenti esse videntur.

Itaque Stus. Augustinus duplicem distinguit admirationis speciem; aliam quae proprie dicitur talis et oritur ex ignorantia, et aliam quae non fundatur in ignorantia sed pure in objectiva magnitudine et insolentia rei mirae, potestque coëxistere cum plenitudine cognitionis. Hanc solam secundam concedit possibilem in Christo propter ejus omniscientiam, nec ulla umquam in hac re occurrit Augustino distinctio inter diversas in Christo species scientiarum, quas tamen

ipse bene noverat. Nullo tamen jure haec Augustini distinctio a quibusdam theologis, ut Sylvius (5) ita intelligitur, praesertim ex epistola 162, ac si utraque species esset verae et proprie dictae admirationis; sed ex mente auctoris secunda admirationis species nonnisi improprie dicenda est talis, eo ferme sensu, quo ipsam et alios similes affectus, e. g. iram, de Deo praedicamus. Quod sequentibus probatur rationibus:

a) Saepe affirmat Augustinus hanc admirationem nihil aliud quam laudem significare; quod quidem et in ipsa epistola 162 expresse habetur.

b) Augustinus rejiciens argumentum quod ex Gen. I, 4 manichaei petebant, contendentes Deum Veteris Testamenti non esse Deum verum, utpote lucem admiratus et alia creata, constanter remittit adversarios ad Mt. VIII, 10, redarguens eo quod eadem sit species admirationis quam habuit Christus et quam potest ipse habere Deus, quae nempe, nullam supponit ignorantiam, sed stat cum praevia et perfecta cognitione rei; hancque paritatem non in sola praevia cognitione rei fundat Augustinus, sed etiam in efficientia ejusdem, quatenus sicut Deus est causa rerum quas diceretur mirari (lux et alia creata), ita Christus causa erat fidei in anima Centurionis. Quum autem admiratio cujus Deus est capax nonnisi improprie dici possit talis, ita etiam quam habuit Christus.

c) Ex ipsa epistola 162 clare eruitur, eo pacto Christum dici admiratum, quo Deus dicitur homines tentare, i. e. sensu improprio, cum veritas objectiva hoc habeat, quod *Deus neminem tentat*.

d) Tandem, explicite asserit Augustinus, saepe modo interrogativo, admirationem non capere eum qui rem miram praevie et perfecte cognoscat, imo et eam ipse effecerit, hocque ad Christum applicat in casu Centurionis; interdum etiam ipsum vocabulum, admiratio, de Christo dici posse negat. Haec autem essent evidenter falsa, si et secunda sicut et prima admirationis species ab eo distinctae, vere et proprie utraque nomen admirationis mereretur.

Dices, tamen: "Licet dicat (Augustinus) Christum fuisse admiratum propter nostram instructionem, non tamen dicit fuisse admiratum solum secundum speciem et signa externa, sed vere: ita enim se gessit exterius sicut interius erat dispositus per veram admirationem" Suarez (o. l. c.). *Resp.* Sed contra est quod Augustinus non tantum dicit "Christum fuisse admiratum propter nostram instructionem", sed in explicanda indole ejus admirationis ea dicit quae admirationem veram et internam excludunt, ut rationes modo adductae bene probant; ita e. g. expresse dicit admirationem dictam esse de Christo ab evangelista, pro laude; quo, nescio quid clarius dici possit.

(5) Post verba Augustini ex epistola (162) citata, ait: "Quod non sic intellige quasi non fuerit admirationis proprie dictus, sed quia ad secundum illum modum pertinet desiderium laudandi rem quam ut insolitam quis admiratur". *In Sum. Theol.* 3, XV, 8. Similiter alii ut Vasquez, Suarez (l. c.). Liceat a Sylvio quaerere: numquid ad primum admirationis modum non pertinet etiam "desiderium laudandi rem quam ut insolitam quis admiratur"?

Objicies. — Stus. Augustinus "*De diversis quaestionibus* 83 *liber unus*", q. 80, n. 3 (M. 40, 91) ita arguit contra apollinaristas: "Eum (Christum) indicant habuisse animam affectiones illae quae non possunt esse nisi in anima, quas nihilominus eisdem evangelistis narrantibus legimus. Et miratus est (Mt. VIII) et iratus (Mc. III) et contristatus (Mt. XXVI) et exhilaratus (Jo. XI), et multa alia talia innumerabilia... Non enim possunt dicere (apollinaristae) etiam in veteribus libris dictam esse iram Dei et laetitiam et nonnullos hujus generis motus, nec ideo tamen esse consequens ut Deum habuisse animam credendum sit. Dicta sunt enim illa propheticis imaginationibus, non narratoria manifestatione".—Super quae verba ait Lugo "*De incarnatione dominica*" *Disp. 22, sect.* 4 (Lugduni, 1646, pag. 336) — "Ex eo quod Christus miratus sit probat (Augustinus) eum habuisse veram animam humanam; quod non potest nisi ex propria admiratione colligere. Quare verissimile est eum in hoc puncto, non retinuisse semper eamdem sententiam".

Resp. — Quidquid sit de vi et sensu hujus textus, certe praevalent contra eum ad mentem Augustini definiendam alii tot et tam certi modo allati, in quibus saepe data opera, haec quaestio tractatur. Ad summum ergo dicendum esset Augustinum in hac re a sua declinasse sententia, ut sobrie et juste concludit objectio. Sed nihil videtur nos cogere ut hoc admittamus. Notetur Augustinum in hoc loco arguere contra apollinaristas non praecise ex admiratione (6) sed ex pluribus etiam aliis affectibus *complexive*. Probabile aliunde est adversariis apollinaristis non ita claram fuisse, sicut acutissimo Augustini ingenio, impossibilitatem verae admirationis in Christo. Quo posito, suspicari licet quod Augustinus hic plura congessit ex quibus aliqua vim non habent nisi ad mentem adversariorum; ipse tamen indistincte adhibet diversa. Nec oportebat de admiratione tacere quae primo intuitu, et magis, fortasse, ad mentem adversariorum, magnificum praebebat argumentum; nec de ratione admirationis in Christo adversarios instruere. Ipsi vidissent! Ceterum etsi apollinaristae (aut quidam eorum), admirationem veram in Christo non admisissent, argumenti augustiniani vis integra manebat in aliis affectibus fundata.

Hanc autem suspicionem (aut aliam similiter rationalem) admittendam esse recta exegesis postulat, ne Augustinus sibimetipsi contradicere, absque necessitate, dicendus sit.

Mens Sti. Thomae

De admiratione saepe loquitur Stus. Thomas ejusque causas et effectus determinans. (Cf. e. g. 1-2, q. 32, a. 8; 1-2, q. 41, a. 4, ad 4 et 5; 1, q. 105, a. 7;

(6) Stus. Thomas (*Contra Gent.* — l. infra afferendo) imitatur hanc Augustini contra apollinaristas argumentationem, ipse tamen, omissis aliis affectibus, ex sola admiratione

In 4 sent. d. 48, q. 1, a. 3, ad 2; *De veritate,* q. 26, a. 4, ad 7, etc.). Tria sunt tamen loca praecipua, in quibus de Christi admiratione expresse agit, suam mentem clare aperiens.

a) En primus locus:

"Admiratio non cadit in Deo: quia non fit nisi ex ignorantia causae, quae non potest esse in Deo. Item est apprehensio magnitudinis effectus quod fit ex imaginatione et phantasia alicujus effectus magni; et sic potest cadere etiam in Christo: unde admiratus est, idest magnum reputavit: et hoc turbis sequentibus ostendit, et commendavit eum: unde sequentibus se dixit: *Non inveni tantam fidem in Israël". Comment. in Mt.* VIII, 10.

b) Praecipuus locus exstat in *Summa Theologica* (3, q. 15, 8) ubi data opera quaerit "*Utrum in Christo fuerit admiratio*" et ita respondet:

"Admiratio proprie est de aliquo novo et insolito. In Christo autem non poterat esse aliquid novum et insolitum quantum ad scientiam divinam qua cognoscebat res in Verbo, neque etiam quantum ad scientiam humanam qua cognoscebat res per species inditas; potuit tamen aliquid esse sibi novum et insolitum secundum scientiam experimentalem, secundum quam sibi poterant quotidie aliqua nova occurrere. Et ideo si loquamur de seipso quantum ad scientiam divinam, et scientiam beatam vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio, si autem loquamur de eo quantum ad scientiam experimentalem, sic admiratio in eo esse potuit: et assumpsit hunc affectum ad nostram instructionem, ut scilicet doceat esse mirandum quod etiam ipse mirabatur. Unde dicit Augustinus in l. *Super Genes. Contra Manichaeos* (c. 8. ad finem): "*Quod mirabatur Dominus nobis mirandum esse significat; quibus adhuc opus est moveri. Omnes ergo tales motus ejus non perturbati animi signa sunt; sed docentis magistri.*

Ad primum ergo dicendum quod licet Christus nihil ignoraret, poterat tamen aliquid de novo occurrere experimentali ejus scientiae ex quo admiratio causaretur."

c) Tandem in *Summa contra Gent.* (lib. IV, c. 33, n. 4) arguit contra Apollinarem his verbis:

"Cum secundum Apollinarem verbum Dei sit verus Deus, ei admiratio competere non potest, nam ea admiramur quorum causam ignoramus. Similiter autem nec admiratio animae sensitivae competeret cum ad animam sensitivam non pertineat sollicitari de cognitione causarum. In Christo autem admiratio fuit sicut ex evangelistis probatur: dicitur enim quod audiens Jesus verba Centurionis miratus est. Oportet igitur praeter divinitatem Verbi et animam sensitivam in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet, mentem humanam."

Verba Sti. Thomae in *Comment. in Mt.* mentem redolent Augustini et facile cum ea conciliari possent; non sic alia, praesertim quae in S. Theologica habentur. Quid igitur? Aut Aquinas commentans evangelium noluit suam inti-

procedit. Jure quidem! cum in ejus sententia admiratio, sufficiens et absolutum praebeat argumentum; Augustino autem non sic, ideo et alios invocat affectus ut perficiat argumentum.

mam exprimere theologicam sententiam, sed illam expressit quae utpote Augustini auctoritate commendata, a plerisque tunc reciperetur, aut modo locutus est vago, quo nec unam nec alteram exprimeret, aut tandem fortasse tunc temporis, Stus. Thomas nondum illam definitive sententiam assecutus fuerat quam postea in *Summa Theologica* expressit, sed Augustiniana sententia, ut plures alii, ferebatur.

Verba ex *Summa contra Gent.* excerpta, primo intuitu videntur negare simpliciter admirationem haberi posse in anima sensitiva. Quod infra ostendemus verum non esse. Verba itaque Sti. Thomae non absolute accipienda sunt, sed pro subjecta materia et quatenus exigit, ut consistat, argumentatio quam agit contra apollinaristas; ita scilicet, ut de illa sola admiratione loqui dicendus sit Stus. Thomas, de qua loquitur Evangelium; quae quidem animae sensitivae non competit, quia est de re suprasensibili, de fide nempe, centurionis, ejusque causis. Unde ipse Stus. Thomas in *Summa Theol.* admirationem inter passiones proprie dictas connumerat, et in *Comment. in Mt.* expresse admitit ipsam in apprehensione imaginationis et phantasiae fundari.

Non desunt qui sententiam Sti. Thomae cum Augustini sententia conciliare conentur e. g. Cornelius a Lapide. Imo ipse Stus. Thomas verba Augustini in *Summa Theol.* affere non dubitat, potius tamen, ita putamus, ut compleat extrinsece quam ut confirmet suam sententiam. Mens autem Sti. Thomae sat obvia esse videtur in admittenda in Christo propria veraque admiratione; atque ita intelligitur Stus. Thomas a sequentibus se theologis, qui quidem, ut diximus, multum in eo laborant ut inveniant in anima Christi, vi scientiae experimentalis, aliquid novum et insolitum, ex cujus apprehensione oriatur admiratio. Ratio sufficiens (alia praetermitto) videtur esse quod consequenter ad scientiam superiorem, impossibile putat Stus. Thomas Christum admirari, possibile autem secundum inferiorem. Jam vero admiratio impropria, seu objectiva, aut mera accomodatio exterior (ad mentem Sti. Augustini), non repugnat haberi in Christo consequenter ad scientiam ejus superiorem humanam, imo nec divinam. Veram igitur admirationem, subjectivam, proprie dictam, concedit animae Christi Stus. Thomas; quam, ut supra diximus, negat Stus. Augustinus. Nota etiam quod admiratio quam in Christo concedit Augustinus talis est ut "ratio manifesta sit admiranti" (*Epist.* 162); e contra Aquinas praecise ad scientiam Christi experimentalem recurrit, ut aliquo modo inveniat in re mira aliquid admiranti non undequaque manifestum, ex cujus nova apprehensione oriatur admiratio.

Posset quis suspicari Stus. Thomas admirationem Christo veram et propriam concedere tantum in parte sensitiva, ortam nempe ex experientia in imaginatione non autem in intellectu. Commendaretur haec suspicio a) quia Stus. in *Summa Theologica,* ubi Christo concedit admirationem, agit de passionibus pro-

prie dictis, i. e. in parte sensitiva et nonnisi a q. 18 agit de parte superiori; b) textu *Commentarii in Mt.* Sed obstant graviter verba expressa in *Summa contra Gentes.*

Alia ex Sto. Thoma circa admirationem in genere, et specialiter in Christo, occurrent in decursu hujus disquisitionis.

Admirationis natura, species et causae

Admiratio, affectus quidam cum sit, formaliter pertinet ad appetitum, et a Sto. Thoma (1-2, XLI, 4) inter passiones recensetur; proindeque, (obiter notamus), ubi in Christo admittenda esset, iisdem subjiceretur regulis quibus aliae in Christo passiones subjiciuntur (Cf. 3, XV, 4). Cum tamen ea quae ad appetitum pertinent minus nota nobis sint, admirationis conceptum potius tractandum aggredimur ex parte intellectus, in quo habetur radix, seu motivum formale admirationis. Ceterum, admirationis *affectum* saepe apud nos experimur, et praeter ea quae de ipso propria experientia cognoscimus, nec inquisitio scientifica multum afferre, neque haec nostra elucidatio exigere videtur.

"Admiratio ait Stus. Thomas, proprie est de aliquo novo et insolito". Et revera ubi non intercedit cognitio nova, aut nihil novi exhibeatur nostrae cognitioni, sed agatur de re jam antea perfecte cognita et considerata, haberi nequit admiratio. (Cf. textus supra ex Augustino allatos).

Novitatem rei mirae reducit Suarez ad hoc, saltem, quod novo modo cognoscatur; etiamsi hic novus modus cognitionis nihil novi exhibeat. Vasquez autem et hanc rejicit conditionem, "quia ille qui videt rem aliquam raram miratur, et desiderio sciendi causam eam inquirit et invenit, adhuc postea miratur". Sed haec doctrinam Sti. Thomae non commovent. Fieri quidem potest ut res mira semel et iterum iterumque percepta, adhuc admirationem excitare valeat; sed hoc ideo est quia aut a) prius imperfecte nunc autem perfectius, aut novo aspectu apprehendatur, aut simpliciter quia de re ita magna agitur ut uno cognitionis ictu, ut sic dicam, capi nequeat. Hinc efficitur quod objectum infinitae perfectionis (cogita pulchritudinem illam tam antiquam et tam novam) aeternam valeat producere admirationem, quia in eo novitas habetur inexhauribilis. Et ex hac parte, jure theologi ponunt quod "beati mirantur semper Deum, quem assidue vident" (Lugo, o. c., n. 47 (7). Aut etiam b) quod antea res mira habitua-

(7) A Lugone tamen dissentimur assignante rationem admirationis beatorum, his verbis: "quia licet visio non sit jam nova, semper tamen objectum excedit captum naturalem cognoscentis, qui ideo miratur quia advertit, quantum distet Deus, in se a toto illo, quod ipse beatus proprio discursu, et lumine poterat de Deo cogitare". Ipsa enim infinitas Dei, quae ideo omni beato essentialiter incomprehensa manet, sufficiens praebet fundamentum aeternae novitatis et jugis admirationis, nec opus beato est comparationem instituere ad ea quae naturali scientia cognovit de Deo. Qua quidem comparatione instituta, adhuc beato deesse

liter nunc autem actualiter cognoscatur. Ad rem Lugo: "Miramur solem et mare quia aliquo modo cognoscimus ea objecta de novo, quatenus per attentionem ad alia, aversa fuerat per aliquod tempus cogitatio nostra ab ipsis; unde quando convertimur ad ipsa, fatemur excessum eorum supra nostram scientiam quam prius habebamus" (o. c., n. 48).

Et revera magnopere considerandum est intellectum nostrum esse *abstractivum* nec semper in actu circa ea omnia quae cognoscit; unde fieri potest ut res excellens nobis perfecte cognita, de novo in mentem veniens, admirationem quamdam, saltem primo intuitu producat, quatenus antea aut ex toto aut ex parte, a nostra aberat actuali cognitione. Hinc explicares casus quamplures admirationis, super quos theologi quidam suas aedificant sententias, de quibus infra erit sermo. Cogita etiam casum (si tamen est casus verae admirationis) illius architecti, qui aedificium a se constructum et ipse miratus fuisse dicitur, cum absolutum aspexit.

Notanda est etiam *vis consuetudinis* in intellectu. Ideae de rebus magnis et extraordinariis, quarum rationem assecuti jam sumus, non ita *quiescunt* in intellectu sicut ideae de rebus ordinariis, sed propter desuetudinem non pacifice sed violenter (ut sic dicam) in intellectu recipiuntur, usque dum novis apprehensionibus accedentibus, intellectus ad eas veluti adaptatur; sed interea semper quamdam novitatem prae se ferunt, et ideo admirationem excitare valent. Cogita e. g. statum psychologicum Apostolorum, Christum redivivum videntium, aut certis testimoniis ejus resurrectionem scientium. (Lc. XXIV, 41) (8).

Alia conditio quam admirationi assignat Stus. Thomas, insolentia nempe rei mirae, potest etiam et ipsa dupliciter intelligi: a) quoad existentiam, quod nempe res non frequenter occurrat; b) quoad essentiam, quod nempe res sit talis magnitudinis, ut emineat inter alias quae occurrunt. In primo sensu, insolentia vix distinguitur a novitate, prout supra explicata est; sumpta in alio sensu, importat conditionem omnino essentialem, sine qua admirationis affectus nullatenus concipi potest; res enim quae extraordinarii nihil habet, admirationem excitare non valet, ut in terminis ipsis constare videtur. Unde etiam et hic secundus insolentiae sensus ad novitatem aliquo modo reducitur, quatenus res magnae ideo in

putamus fundamentum verae admirationis, nisi ejus scientia beata a divina essentia superaretur. Ceterum haec a Lugone extorqueri videntur, ut cum ejus explicatione cohaereant circa admirationem in Christo.

(8) "Perseverantia consuetudinis amisit admirationem; sicuti sunt quae vel brevissimis vel certe non longis intervallis temporum, coelo, terra, marique mutantur, sive nascentibus sive occidentibus rebus, sive alias aliter atque aliter apparentibus; alia vero quamvis ex ipso ordine venientia, tamen propter longiora intervalla temporum minus usitata. Quae licet multi stupeant, ab inquisitoribus hujus saeculi comprehensa sunt, et progressu generationum, quo saepius repetita, et a pluribus cognita eo minus mira sunt. Sicuti sunt deffectus luminarium, et raro existentes quaedam species siderum, et terraemotus, et monstruosi partus animantium, et quaecumque similia". Stus. Augustinus, *De Trinitate*, lib. III, c. 2, n. 8 (M. 42, n. 871).

nobis admirationem excitant, quia intellectus noster ad alia minora assuefactus, cum magna apprehendit, novitate percellitur quam in magnis prae ordinariis percipit. Hinc est quod cessante novitate rerum magnarum per frequentem apprehensionem aut considerationem earum, cessat etiam earum vis admirationem excitandi. Quapropter nec mare nec solem ordinario mirantur illi qui jam diu et solem et mare conspicere consueverunt; multo adhuc minus admiraretur quis rem etsi magnam et extraordinariam quam sub ejus actuali apprehensione a longo tempore et jugiter haberet. Ad rem, Lugo: "Ad hoc genus admirationis ortae ex excessu objecti supra alia objecta quae communiter cognoscuntur, requiritur, quod non versetur semper ante oculos objectum illud, quod admiramur" (o. c., n. 48). Hinc etiam efficitur, quod magnitudo sive absoluta sive relativa rei cognitae non sufficiat per se solam ad admirationem gignendam, nisi notam novitatis afferat cognitioni admirantis; et propter hoc Deus qui res magnas et absolute et relative tales perfecte cognoscit, admirationem non patitur, quia divinae cognitioni nihil novi advenire potest. Quod quidem jam ex hoc nunc notatum velim; sunt enim quidam theologi qui hanc fundamentalem rationem praetermittentes, admirationem Deo abjudicant ex aliis capitibus quae non satis apta esse videntur. "In Deo non habet locum admiratio ait Suarez (l. c.), tum quia illi nihil est magnum, etiam in ordine ad alios, quia quidquid ab aliis fit, ab illo fit, et facile illi est, etiam per alios, magna operari; tum etiam quia nihil novo modo cognoscit". Horum, inquam, non sufficit primum, quia ubi res vere magna et inter alias excellens habeatur, Deus qui omnia perfecte novit in eorum valore objectivo, cognoscit rem illam ut vere magnam relate ad alias; quod, quidem, juxta ipsum Suarez, sufficiens est fundamentum admirationis; sed nec prodest secundum (de quo infra plura dicentur) etenim adhuc dato quod Deus novum cognitionis modum suscipere posset, ad excitandam in Ipso admirationem requireretur ut hic novus modus cognitionis non tantum subjective sed etiam objective novus esset, i. e. quod divinae cognitioni aliquod novum elementum afferret.

Omnibus ergo modis, ad plenitudinem scientiae divinae recurrendum est, ut admirationi in Deo obstaculum fundamentale assignare possimus.

Itaque admirationis affectus causatur in nobis ex apprehensione rei a nostris conceptibus aliquo modo alienae, quae ideo mira nobis apparet et extranea. Attende tamen et distingue. Potest enim agi de re quam prius ignorabamus, aut non considerabamus, vel ex toto vel ex parte, aut quovis alio modo nostris conceptibus superiori; et potest agi de re magna et extraordinaria sive absolute sive relative, ita ut sit inter alias, quae passim occurrunt, aliquo modo excellens, non tamen nobis ignota, aut nova ullo pacto, aut conceptibus nostris superior. Differentia notanda est inter utrumque modum, quod in priori casu, necessario ponitur in admirante quaedam *ignorantia* sive actualis sive habitualis, vel si mavis, cognitio aliquo modo imperfecta, aut potius superioritas quaedam objecti miri

relate ad conceptus mirantis (Cf. Lugo, o. c. n. 44); in alio autem casu, superioritas objecti non habetur nisi quoad alia objecta quae cognoscit subjectum mirans, non autem quoad subjectum ipsum, aut quoad ejus conceptus. Prior admiratio quia fundatur in conditionibus subjecti mirantis potest dici *subjectiva,* et ea est quam proprie et communiter admirationem vocamus; alia autem potest *objectiva* nuncupari, et eam nonnisi improprie admirationis nomen obtinere, jam nunc apparet, et infra ostendemus.

Superioritatem quam res mira exigit habere relate ad subjectum mirans, Vasquez non ad conceptus, sed ad *potentiam* mirantis vult referri, quatenus "qui videt aliquid factum ab alio non miratur si ipse possit idem aequali facilitate et dexteritate facere, in eodem statu constitutus" (Apud Lugo, n. 40) (Cf. 3. XV. 8 ad 3). Posset tamen haec explicatio ad nostram reduci, quatenus mirans ideo miratur opus quod ipse perficere non valet, quia aliquo modo potentiam aliorum ex sua mensurat potentia, et ideo putat alios in simili statu constitutos non posse similiter. Quod si potentiam agentis objective perfecteque perspiceret adaequationemque ejus ad effectum, impossibilis evaderet admiratio, nisi mere objectiva. Admiratio itaque directius refertur ad conceptus quam ad potentiam mirantis. Interdum, non diffitemur, admirationem videmur accipere ex relatione ad nostram potentiam, quae superatur a re mira; ita fit quoties admiratio habetur ex artefacto extraordinario; sed tunc apparet bene perspicienti, potentiam nostram non sumi praecise ut potentia est, sed quatenus cognita per experientiam, juxta ipsam efformamus criterium ad potentiam aliorum dimetiendiam. Hinc est quod admiratio dari potest etiamsi res mira non sit supra vires nostras, dummodo sit supra ideas quas de re illa habemus; puta casum pueri vi et scientia extraordinarii, qui adulto admirationem affert, quamvis hic, et pro nunc et pro ejus pueritia, eadem vi et scientia polleret; quia hic adultus in casu, cum se reputat extraordinarium, potentiam aliorum puerorum minorem reputat et ideo admirationem capit ex puero hoc extraordinario, non tamen sibi superiori quoad potentiam.

Aliae hujus rei explicationes et distinctiones (Cf. e. g. Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, vol 3, pag. 42, n. 13; Lugo, o. c., n. 39, etc.) quatenus admittendae, ad nostram reduci, aut cum ea facile conciliari possunt.

Admirationem mere objectivam Christo competere ratione cujusvis scientiae etiam divinae, omnibus indubium est, quum non sit aliud quam cognitio et ponderatio exacta rerum et absolute et relative sumptarum. Haec autem appretiatio rerum justa, evidenter nullam importat ignorantiam aut imperfectionem, sed perfectionem simplicem. Et ita, ut supra vidimus, Stus. Augustinus interpretans verba ex Genesi 1, 4, contra manichaeos saepe concedit possibilem talem admirationem in Deo, sicut et in Christo. Tota igitur nostra quaestio ad sub-

jectivam seu proprie dictam admirationem restringitur; utrum, nempe, possit dari in anima Christi.

Constat objectivam admirationem vix nomen obtinere admirationis, et nonnisi sensu analogo et improprio ita vocari posse, eo nempe sensu apud theologos notissimo, quo humani affectus de Deo praedicantur (Cf. 1, XIII, 3). Sed ubi agitur de exprimendis humano modo affectibus Christi quibusdam, aut de aliis quae nostra humana locutione Deo ipsi tribuimus, opus est vocabula nostra, etsi impropria adhibere; deest enim nobis vocabulum proprium, cum tales affectus et experientiam et litteraturam nostram excedant. Jure igitur in Evangelio Christus diceretur admiratus cum laudavit fidem extraordinariam Centurionis perinde ac miratus, etiamsi vere et interne admirationem expertus non fuisset.

Saepe ponit Stus. Thomas admirationem ex ignorantia derivari (Cf. e. g. 1-2, XXXII, 8; 1, CV, 7; etc.). Quod quidem supra cum ipso et Augustino statuimus. Interdum tamen videretur docere contrarium (e. g. 3, XV, 8. ad 1). Similiter et apud theologos, tam veteres quam hodiernos, saepe ocurrit affirmatio quod admiratio potest haberi vera et propria sine ignorantia (Cf. e. g. Cajetanum. In 3, XV, 8; Suarez, Sylvium, c.; Billot, *De Verbo incarnato,* thes. 21). Sed oppositio ad verba tantum, non ad conceptus, transcendere videtur. Dupliciter enim potest dici ignorantia: a) in sensu stricto, quatenus res mira subjecto miranti prius ignota esset; b) in sensu largiori, quatenus etsi prius non totaliter ignota, non tamen perfecte cognita esset. Distingue ergo ignorantiam strictam a cognitione imperfecta, et omnia bene cohaerent si dicimus non quidem illam, hanc autem semper requiri ut subjectiva possit haberi admiratio. Et revera, illi intellectui cui accedit cognitio rei novae, non erat undequaque perfectus; deerat enim ipsi aliqua cognitio. Si ergo novitas rei cognitae est de essentia admirationis, pariter et imperfectio intellectus mirantis respectu rei mirae; hanc autem imperfectionem, vocabulo minus stricto, dicimus ignorantiam.

Ceterum haec ad expoliendos conceptus dicta sunt. Theologorum ponentium in Christo admirationem, quidam ignorantiam rejiciunt ut causam admirationis necessariam, quia ignorantiam in Christo concedi non posse putant, e. g. Billot (o. l. c.); alii autem ignorantiam non verentur confiteri in Christo secundum scientiam inferiorem, et pro aliquo vitae ejus tempore, e. g. Pesch (o. c., n. 237); re enim vera, si "secundum scientiam acquisitam Christus non a principio scivit omnia, sed paulatim et post aliquod tempus" (3, XII, 2, ad 1); ergo pro aliquo vitae suae tempore quaedam ignorabat secundum eamdem scientiam. Quaestio itaque est de nomine. Ne autem argumentationem nostram in hac diversitate loquendi fundare videamur, ad aequivoca vitanda et ut status quaestionis presse definiatur, ita procedemus ut statuamus admirationem (quaecumque tandem sit ejus causa) quam Christo non competere secundum beatam scientiam omnes fatentur, neque secundum experimentalem posse in ipso generari.

Admiratio sensibilis

Admiratio, ut diximus, est affectus in appetitu consequens apprehensionem rei novae et insolitae; cum autem in homine duplex sit appetitus, consequens duplicem cognoscendi modum, sensibilem nempe et rationalem, duplex etiam admittendus est admirationis affectus: alius consequens apprehensionem rationalem et inhaerens voluntati, alius consequens cognitionem sensibilem et inhaerens appetitui sensitivo.

"Ea admiramur, ait Stus. Thomas (*Contra Gent.*, l. c. et passim), quorum causam ignoramus". Quae quidem doctrina ex Aristotele derivata (cf. 3, XV. 8, 1) et apud theologos recepta, non sic intelligenda est ac si in omni admiratione importaretur essentialiter et formaliter desiderium sciendi causam incognitam, cognito effectu. Quod si ita res se haberet, non posset dari admiratio pure sensibilis, sed solummodo rationalis; nam ad partem rationalem exclusive pertinet de causa ex effectibus inquirere; imo ipsa perceptio causalitatis supra-sensibilis esse videtur. Attamen "non est universaliter necessarium quod omnis qui admiratur desideret scire causam, sed ut in plurimum, quia frequenter intervenit ignorantia praesens causae" (Lugo, o. c., n. 51).

Ceterum expresse probatur dari admirationem in parte sensitiva, ex eo quod habetur in ipsa apprehensio cognoscitiva et appretiatio differentiae quantitatis in diversis objectis apprehensis, puta majorem vel minorem lucem oculus, aut imaginatio; cognitioni itaque sensitivae possunt exhiberi objecta nova et insolita, quae in appetitu proprio excitent admirationem. Accedit quod, experientia teste, objectum sensibile apprehensum ut novum et insolitum, excitat in parte sensitiva majorem attentionem, quae est effectus admirationis. Denique haec omnia locum habere in parte etiam sensitiva, experientia nostra et apud bruta luculenter testatur. (Cf. Suarez, l. c.).

Imo possibilis videtur admiratio in parte sensitiva cui non respondeat parallelus admirationis affectus in parte intellectiva, et vice-versa. "Admiratio, enim, ut ait Stus. Thomas, est de rebus sensui manifestis". Quod quidem maxime valet in praesenti materia, cum in Christo admiratio non secundum scientiam pure spiritualem, sed solummodo secundum experimentalem attendi possit. Res, itaque nova et insolita, quum novitate sua et insolentia nostros percellit sensus, non potest non excitare affectum amirationis in appetitu sensitivo, cui comitantur effectus phisiologici, ut expressio vultus et aliae immutationes quae admirationis sunt propriae. Deinde species intelligibilis, educta e cognitione sensitiva ope intellectus agentis, perveniens ad intellectum possibilem, producit ibi parallelo modo, vi suae novitatis et insolentiae (si tamen nova et insolita est etiam in ordine rationali), affectum admirationis connaturalem in appetitu superiori.

Potest tamen fieri ut scientia quam habeat jam praevie intellectus (sive naturalis sit scientia, sive alia forte adsit supernaturalis) impediat affectum admirationis, quatenus vi hujus scientiae species intelligibilis de novo ex sensatione educta, nihil novi et insoliti exhibeat intellectui, quod hic non perfecte jam cognoscat et videat. Quo in casu haberetur vera propriaque admiratio sensibilis, non autem rationalis, nisi impropria. Hunc autem casum, juxta infra dicenda, non semel in Christo locum habuisse putamus. In eo enim, non secus ac in nobis, imo potius quam in nobis propter acutiorem vim percipiendi, erat facultas sentiendi res corporales et appretiandi eas. Ubi ergo exhibebatur sensibus Christi res sensibiliter magna et insolita (quod non semel in vita Christo accidiese putandum est) ibi excitabatur in Christo sensibilis admiratio; in ordine, autem spirituali, admiratio excitari nequibat, propter plenitudinem scientiae, ut infra ostendemus.

Item dari potest admiratio rationalis, quin praecedat aut comitetur parallela in parte sensitiva. Puta e. g. casum Centurionis (Mt. VII) cujus verba ad Christum nihil fortasse mirandum efferebant in ordine pure sensibili (v. g. sonus, intensitas vocis, etc.); multum autem in ordine intellectuali.

Pro sententia Sti. Augustini argumentatio

Fundamenti instar praemittenda sunt quaedam quibus nostra innititur argumentatio; quaeque semel statuta in decursu hujus disquisitionis praesupponentur. Breviter tamen statuenda sunt, tum quia ad hanc rem nostram ex Christologia supponuntur explicata et demonstrata, tum etiam quia alibi (*De scientia Christi*) enucleatius et data opera tractantur. Itaque praemissa, ut theologice certa, affirmatione de existentia beatae scientiae in anima Christi, ab initio suae existentiae, dicimus:

a) Praeter divinam essentiam, "anima Christi in Verbo cognoscit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus in Verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen beatorum deest quin cognoscat in Verbo omnia quae ad ipsum spectant. Ad Christum autem et ad ejus dignitatem spectant quodammodo omnia, in quantum ei subjecta sunt omnia" (Stus. Thom. 3, X, 2).

Speciatim ea quae ad fidem Centurionis, ejusque causas et conditiones spectant, Christum in Verbo cognovisse indubitatum est, cum ad ejus munus Salvatoris directe spectet fides salvandorum. Imo ipsa Christi humanitas sicut fuit principium (Divinitate conjunctum) redemptionis, ita etiam principium est quo gratia, et in primis fides, gignitur in cordibus fidelium; principium, dico, vivum et humanum, quod humano modo, i. e. non caece sed conscie, per intellectum, nempe, et voluntatem operatur.

Similiter ea omnia quae ad Christum ipsum personaliter spectant, ab ipso

in Verbo percipiebantur, ut constat de quolibet beato. Itaque totus processus experimentalis scientiae, quam Christus decursu vitae acquisivit, species et impressae et expressae, et omnes ejus effectus et causae et modalitates, uno verbo quidquid ad scientiam ejus acquisitam tam objective quam subjective, directe aut reflexe pertinebat, a Christo in beata visione percipiebatur.

b) De claritate visionis beatae et intensitate, satis sit in praesenti dicere quod longe superat aliam quamcumque cognitionem nostram tam possibilem quam actualem, et speciatim hanc quam in praesenti statu habemus ex sensibus acceptam.

c) Beata cognitio numquam cessat ab actu ut sit habitualis tantum, sed "una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu, mens hominis Deo conjungitur" (1-2, III, 2, ad 4) (9).

d) Scientia beata et scientia acquisita sunt quidem duae scientiae specie diversae, sed pertinent ad idem subjectum, nempe intellectum humanum Christi. Itaque ipse intellectus Christi qui in speciebus sensibili experimento acquisitis rem cognoscit, simul rem eamdem et in essentia divina videt; haecque identitas subjecti intelligentis clare in conscientia Christi percipitur. Scientiae igitur beata et acquisita non sunt ad invicem undequaque independentes, sed quasdam habent inter se relationes, quas exigit unitas subjecti intelligentis et conscii. Quae autem sint hae relationes, quidque inde sequatur in ordine ad progressum et efficatiam psychicam scientiae experimentalis in Christo, alibi (*De scientia Christi*) dicimus (10).

e) Christum potuisse vere proficere in scientia experimentali et ideo novas in dies species acquirere, cum Sto. Thoma (3, XII, 2) hic supponimus, et alibi enucleate exposuimus (*De scientia Christi*). Quod si quis cum quibusdam antiquis, contrarium teneret ponens scientiam Christi omnem, etiam experimentalem, ab initio plenam et perfectam (Cf. Pesch, n. 274) et ideo augmenti et novitatis incapacem, posset videri coactus ad negandam in Christo possibilem admirationem. Adhuc tamen consideranti ea quae supra scripsimus, non ita difficile erit ex uno vel alio capite, praesertim ex eo quod haec scientia sit abstractiva, possibilitatem alicujus admirationis concedere.

(9) Non desunt theologi, ut Scotus (*In 3 Sent.* dist. 14, q. 2, n. 20) qui negant simultaneitatem totius objecti secundarii beatae visionis in Christo. Nos quidem Sto. Thomae adhaerentes, hoc rejicimus statuentes scientiam beatam necessario simultaneam quoad totum suum objectum. (Cf. *De scientia Christi*). Quod si quis doctrinam tenens Scoti, applicat eam ad fidem Centurionis dicatque Christum pro eo tempore fidem Centurionis non vidisse actu in essentia divina, vitaret inconveniens potissimum quod, juxta infra dicenda, impedit in Christo admirationem. Adhuc tamen restarent obstacula ex infusa scientia, et ex claritate relicta in anima Christi ex visione beata anteriori (2-2, CLXXV, 4, ad 3). Quae quidem obstacula absolute insuperabilia non videntur. Sed quia haec hypothesis scotistica a nobis non admittitur, ab ea ulterius examinanda pro nunc abstinemus.

(10) Scientiam infusam hic perpendere omittimus, quia impedimentum quod ipsa esset animae Christi ad admirationem capiendam, habetur fortius ex parte visionis beatae, propter ipsius majorem claritatem et jugem actualitatem.

His itaque praelibatis, audiatur Stus. Thomas quaestionem scite proponens et solvens: "Admiratio proprie est de aliquo novo et insolito. In Christo autem non poterat esse aliquid novum et insolitum quantum ad scientiam divinam qua cognoscebat res in Verbo, neque etiam quantum ad scientiam humanam qua cognoscebat res per species inditas... Et ideo si loquamur de seipso quantum ad scientiam divinam et scientiam beatam et etiam infusam, non fuit in Christo admiratio" (*Summa Theol.*, l. c.). Et in hoc omnes theologi conveniunt. Addit tamen Stus. Thomas: "potuit esse sibi aliquid novum et insolitum" secundum scientiam experimentalem, "secundum quam sibi poterant quotidie aliqua nova occurrere... et sic admiratio in eo esse potuit". Haec tamen Sti. Thomae ultima asserto non ita clara est sicut prior, nec solidae rationes deesse videntur quibus vera et subjectiva admiratio, etiam secundum experimentalem scientiam, Christo abjudicetur.

In tantum enim prodesset ad hoc experimentalis Christi scientia, in quantum ejus intellectui aliquid novum exhibere posset, ut bene statuit Stus. Thomas. Ast quantumcumque laboraret acquisita scientia, nihil tale posset Christo praestare. Scientia enim beata exhibebat intellectui Christi, ab initio vitae, quidquid scientia acquisita per decursum vitae accepit ex sensibilibus, ita ut non tantum fidem Centurionis, ejusque causas et theologicas et psychologicas, et absolute et relate ad alios coëtaneos in Israël perspectas haberet, sed etiam ipsa verba Centurionis et speciem sensibilem et intellectualem inde acquisitam, affectusque inde exortos in ejus anima, totum nempe processum (tam objective quam subjective) cognitionis experimentalis circa fidem Centurionis; haec omnia, inquam, cognoscebat non habitualiter tantum aut obscure sed actualiter et clarissime, a pluribus annis, ab initio vitae!

Accedit quod et *causavit* ipse fidem in anima Centurionis, et quidem ut agens intellectuale, quod praevie intelligit et vult ea quae operatur; ita ut nihil fidei et gratiae, nec unus apex, inerat Centurioni, quod ipse Christus ut homo, non prius mente concepisset, voluisset producere, tandemque produxisset.

Cum ergo notitia fidei Centurionis ad intellectum Christi, via experimentali perveniebat, nihil novi afferebat, imo longe plura et clariora sciebat Christus quam quae poterat ipsi praebere quaelibet etiam accuratissima experientia, sub actione acutissimi intellectus agentis. Ubi autem nihil objective novum percipitur, quantumvis nova subjective habeatur perceptio, impossibile est, juxta supra traditam Sti. Thomae doctrinam, ut habeatur veri nominis admiratio.

Idem habetur, si aliam admirationis conditionem a Sto. Thoma statutam consideremus, insolentiam dico, rei mirae. Supra jam diximus, hanc secundam conditionem, quatenus vera admirationis conditio est, a prima vix differre; adhuc tamen in ejus proprio conceptu sistentes, ostendere possumus vim nostrae argumentationis. Insolitum enim, eatenus admirationem parere valet, quatenus in

ipsum non ferebatur consideratio mentis; et eo minus excitat admirationem quo frequentius et perfectius in considerationem admirantis veniebat, juxta nota effata: *assueta vilescunt; ab assuetis non fit passio.* Et ita rem valde mirabilem, puta mechanismum auto-mobilis, aut machinae vaporis, etiam phaenomena naturae insignia, velut ortum solis et occasum, non semel tantum, sed iterum iterumque miramur, ex defectu tamen prioris perceptionis, ut supra explicatum est: sed frequentia, et a fortiori jugis continuatio perceptionis admirationem minuit, imo tandem aliquando dissipat eam, ut experientia constat, nisi novae perceptioni adjungatur novitas quaedam in objecto nunc percepta. Atqui, rursum, intellectus Christi ab initio videbat perfectissime fidem Centurionis ejusque conditiones et causas et absolute et relative; et ab hac visione neque uno instanti per decursum vitae cessavit. Ergo cum via experimentali ipsam fidem cognovit, nihil insolitum (subjective) ipse exhibebatur, sed notitia erat ipsi familiaris a pluribus annis, jugiter considerata et plene perfecteque praevisa. Non potuit ergo in ipso excitare admirationem nisi mere objectivam.

Nota. — Haec nostra argumentatio nititur tota quanta est, in unitate intellectus humani et conscientiae Christi; qua semel statuta (et omnes eam fateri coguntur) nihil videtur prodesse hac in re distinctio illa inter scientiam superiorem et inferiorem. Quod quidem et nonnulli ex adversariis theologis sentire aliquatenus videntur, et propter hoc ulteriores excogitaverunt explicationes, ut Sti. Thomae sententiam sustinere possint. "Non sufficit ad admirationem concipiendam, ait Lugo, quod eventus aut ejus causa ignoretur a nobis per aliquam scientiam utcumque, nam si astrologus videat eclipsim, cujus causam ignorat per scientiam dialecticae: adhuc non mirabitur quia novit causam per astrologiam, quod sufficit ad impediendam admirationem" (o. c., num. 44). Quid autem si astrologus ille fuisset a pluribus annis eclipsim videns, et perfectissime jugiterque videns, et quoad omnes ejus causas et circumstantias videns? Ubi tunc esset admirationi locus?

Ut clarior pateat vis nostrae argumentationis, juvat eam *exemplo* confirmare. Ponamus Titium virum in studio operum artis eruditissimum, qui statuam quamdam apud se habet valde perfectam, eamque saepissime contemplatur, seduloque in ejus studio incumbit, attingens omnes ejus lineas et formas; hocque jugiter perfecit per plures annos. Nunc autem exhibita ipsi est imago photographica ejusdem statuae. Potestne fieri ut imago haec photographica excitet in Titio admirationem propter ejus sculptas perfectiones? Sed hoc adhuc non satis. Ponamus praeterea Titium ipsum fuisse sculptorem, qui prius mente concipiens tandem propria manu et scalpro statuam formasset! Quaenam tunc possibilis esset admiratio ex visione imaginis photographicae?

Paritas hujus exempli illa sola ex parte impugnari posse puto, qua scientiae in Christo differunt specie, cum in Titio contemplatio statuae directa et in imagine photographica, sint ejusdem speciei cognitiones. Sed nota quod impossibilitas admirationis in Titio praescindit a diversitate vel identitate specifica utriusque

apprehensionis, et in hoc tantum fundatur, quod nempe, ipsi Titio qui statuam tam perfecte cognoscit, impossibile est ut vi alterius apprehensionis eadem statua ut quid novum exhibeatur. Et ideo, sive prior cognitio esset specie diversa a subsequenti, sive non, dummodo intellectui Titii illuceat, impediet semper omnem veram admirationem.

Objicies. Singuli actus intellectus Christi, eorum naturali vi, suscitant in ejus voluntate affectus parallelos, diversis intellectionibus respondentes. Sicut igitur, beatae scientiae, propter ejus plenitudinem, respondet affectus quietis et gaudii, ita scientiae acquisitae respondere oportet affectum admirationis, qui scientiam acquisitam sponte consequitur, ubi res nova et insolita exhibeatur.

Respondeo: Si scientia beata et experimentalis (et affectus ipsis scientiis respondentes) aliud et aliud subjectum, aut potentiam, in anima Christi haberent, vim plenam assequeretur objectio. Nunc autem in Christo nonnisi unus habetur humanus intellectus, utriusque scientiae subjectum, (et nonnisi una voluntas humana). Est autem regula indeficiens, quod contraria in eodem subjecto simul esse non possunt. Ubi ergo ex scientia inferiori naturaliter exurgeret in voluntate Christi affectus quem non compatitur influxus scientiae beatae, talis affectus impeditur in voluntate, nec potest in ea suscitari, nisi cessante influxu impediente altioris scientiae.

Instabis. Affectus admirationis qui exurgeret in anima Christi ex scientia experimentali non est contrarius affectui suscitato per scientiam beatam, quia quamvis sint de eodem objecto, non tamen ipsum respiciunt sub eodem respectu, sed alius est respectus scientiae beatae, alius scientiae inferioris; aliis verbis; sunt de eodem sed non secundum idem.

Resp. Haec non videntur nisi lusus dialecticus. Ad cujus evidentiam notare oportet admirationem, utpote affectum, in voluntate subjectari, radicem autem sive causam formalem ejus haberi in intellectu apprehendente rem novam et insolitam. In intellectu autem Christi habebatur plena quaedam scientia, nempe beata; cui, proinde, repugnabat apprehensio rei ut novae. Transeat, igitur, si ita placet, num affectus admirationis et affectus quietis e scientia beata emergens, prout sunt in voluntate, formaliter opponantur, aut non; oppositio habetur, et quidem irreductibilis, in eorum causis formalibus, nempe in ipso formali motivo admirationis, prouti ab intellectu influit in voluntatem.

Placet hanc nostram argumentationem doctrina Sti. Thomae expressa roborare.

Quaerit Stus. Thomas (*Summa Theol.* 3, VII, 3) "Utrum in Christo fuerit fides" et respondet: "Objectum fidei est res non visa... Christus autem a primo instanti suae conceptionis plene vidit Deum. Unde in eo fides esse non

potuit". His verbis cohaeret multitudo unanimis theologorum (11). Nunc autem quaero: cur hic non introducitur distinctio illa inter superiorem et inferiorem scientiam Christi, negataque possibilitate fidei secundum priorem, conceditur secundum inferiorem? Etenim parallelismus adest perfectus; ratio, enim, quae juxta theologos, impedit in Christo fidem est beata visio, quae cum fidei sit opposita, eam non tantum intra ambitum ipsius scientiae beatae, sed etiam in sphaera experimentalis, impossibilem reddit, propter unitatem intellectus utramque scientiam habentis. Atqui haec ratio ex integro valet in re nostra; nam etiam hic beata visio affert aliquid (perfectam nempe et semper actualem omniscientiam) quod impedit admirationem, et cum ea stare non potest. Itaque aut scientia in Christo non tantum in ordine proprio visionis, sed etiam in alio inferiori, nempe cognitionis experimentalis, admirationem impedire dicenda est; aut fides in anima Christi, secundum inferiorem cognitionem, possibils dicenda est.

Simili argumentatione illos possemus constringere theologos, qui in conciliando libertate Christi cum praecepto Patris de morte subeunda, negant veritatem seu rigorem praecepti, eo quod sub ipso impossibilem putant libertatem, propter impedimentum ex scientia beata proveniens. Cum autem in nostro tractatu de Christi passibilitate hoc argumentum enucleate proponatur, ab ulteriori expositione hic abstinemus.

Theologorum sententiae

Theologi qui Stum. Thomam sequuntur, sentientes difficultatem rei, conantur diversis modis ostendere quo pacto, vi scientiae inferioris, possibilis sit in Christo admiratio. En tentamina quaedam.

a) "Admiratio videtur esse quaedam submissio interna qua ille qui admiratur, recognoscit et profitetur humiliter suam imbecillitatem et debilitatem ad cognoscendum illud objectum; quare debet se considerare secundum aliquem statum vel praesentem vel praeteritum vel saltem possibilem in quo relictus sibimet et suo lumini non assequeretur effectum mirabilem vel causas illius. Sic Christus mirari potest, quia considerat se cum illa scientia experimentali quam naturaliter habet et cum qua sola manere posset, nisi ex Dei beneficio haberet aliam scientiam superiorem". Ita Lugo (l. c., n. 46).

Resp. Sed contra est quod affectus admirationis non habetur ex aliquo sta-

(11) Scotus tamen habitum fidei cum visione beata, absolute loquendo, in Christo stare posse, opinatur; de facto autem non permanere, quia esset inutilis. (*In* 3 *Sent.* dist. 31, q. 3). Durandus, de more radicalius, habitum fidei in beatis de facto remanere putat. Actum fidei in beatis nullus theologorum ponit, propter obstantia expressa verba Pauli. Cf. 1 *ad Corinth.* XIII.

tu possibili aut praeterito, sed ex *actuali* statu cognitionis illius qui miratur. Pone e. g. artificem quemdam qui exemplar machinae saepius a se constructae, coram se habeat. Numquid miratur, aut mirari potest machinam eo quod ipse, infans cum esset, mechanismum illius nesciebat, aut quia fieri potuit ut in aliis vitae adjunctis artem mechanicam non didicisset? Sicut igitur mechanicus ille, dum artem suam oblivione, aut alia quavis causa non amittat, impossibile est ut miretur machinam cujus causas et functiones perspectas habet, ita fieri nequit ut Christus, stante scientia beata, qua fidem Centurionis ejusque causas perfecte et jugiter videbat, miretur ipsam fidem (quam, praeterea, ipse in corde Centurionis condiderat) propter aliquem statum ejus possibilem, in quo scientia beata non frueretur, nec esset omnicius.

Transeat igitur nun apud nos haberi possit admiratio ex aliquo nostro praeterito aut possibili statu, in quo scientia nostra a re aliqua mira superaretur; hoc, si fieret ideo esse videretur quia intellectus noster abstractivus cum sit, potest a scientia actuali praescindere et eam tantum prae oculis habere, quae ipsi erat antea, aut quae possibilis est. In Christo autem haec abstractio locum non habuit, quia ejus beata scientia jugiter in actu erat pleno et perfecto.

b) *Dices*: Homo videns puerum legentem et scribentem miratur, non quidem eo quod ipse ignoret rationem legendi et scribendi, sed quia ipse, pro tali statu, haec non poterat assequi, aut de facto non fuerat assequutus.

Resp. Homo talis miratur puerum legentem et scribentem, quia secundum ideam quam ipse habet *hic et nunc* de capacitate mentali pueri, haec ipsi videtur insufficiens ad legendi scribendique rationem assequendam. Unde admiratio exurgit in eo *directe et proxime* ex actuali statu cognitionis quam habet de vi mentali pueri et nonnisi *indirecte et remote* refertur ad statum ejus praeteritum, quatenus, nempe, de vi intellectuali puerorum judicat juxta ea quae ipse recordatur ex propria experientia in illa aetate, aut alia simili ratione.

Hinc etiam vides nihil hoc exemplo proficere Suarez (cf. *infra*) ad statuendam quamdam admirationis speciem quae non exigat ignorantiam, quaeque Christo non tamen Deo competat. Admiratio enim, quam nos experimur coram puero illo, est vera et propria, proceditque ex nostra ignorantia, ut supra explicatum est. Ille autem qui esset omniscius, ut anima Christi, optimeque cognosceret omnes causas et conditiones quibus puer ille excellit intelligentia supra alios consimiles, nullam aliam admirationem pateretur, nisi mere objectivam; quae, ut diximus, etiam et Deo concedi potest et debet.

c) "Admiratio involvit subjectionem et quasi humiliationem reverentialem in ordine ad objectum quod admiramur. Haec autem humiliatio aliquando oritur ex excessu objecti supra nostrum captum et lumen naturale; et tunc non requiritur quod objectum illud non cognosceretur antea simpliciter et absolute; sufficit

quod non cognoscatur per lumen naturae et vires proprias, ad hoc ut possimus illud mirari; protestantes scilicet excessum objecti supra nostram capacitatem et scientiam naturalem; et hoc modo mirabatur Christus fidem Centurionis et alia." (Lugo, o. c., n. 48).

Resp. Bene notaverat ipse Lugo (n. 44) quod "non sufficit ad admirationem concipiendam quod eventus aut ejus causa ignoretur a nobis per aliquam scientiam utcumque; nam si astrologus videat eclipsim cujus causam ignorat per scientiam dialecticae, adhuc non mirabitur, quia novit causam per astrologiam; quod sufficit ad admirationem impediendam". Quae quidem verba eamdem prorsus vim habere videntur si agatur de scientia naturali quam de supernaturali: ubi enim intellectus ita illuminatus praevie habetur, sive naturaliter sive supernaturaliter habeatur illuminatio, ut apprehensio superveniens nihil novi possit afferre cognitionis vel luminis, impossibile est propter unitatem intellectus utramque scientam, naturalem et supernaturalem habentis, ut exurgat verus et proprie dictus admirationis affectus. Ita in Christo illucente beata scientia, nullum elementum cognitionis novum poterat afferre scientia experimentalis, unde oriretur admiratio.

d) "Si angelus miretur de eventu aliquo inopinato, et insperato, eaque admiratione commotus interroget causam; poterit fortasse in eodem instanti edoceri ab alio angelo de re tota; potuit tamen admirari, quia vere ille effectus evenit illi supra omnem spem, et cognitionem, quam aliunde haberet; non tamen supra omnem, quam haberet in eodem instanti; siquidem in eodem instanti jam habet notitiam de effectu, quem videt, et de causa, de qua etiam ab angelo edocetur." Lugo (o. c., n. 44).

Resp. Admiratio posset admitti in tali angelo, quatenus illustratio quam accipit a superiore talis sit, ut ullum relinquat ignorantiae aut obscuritatis locum unde possit oriri admiratio. Quod si illustratio superioris et eventum et ejus causas perfecte patefaceret, impossibilem redderet admirationem; illa enim quae sponte exurgeret ex ignorantia in signo priori, impediretur ex plenitudine illustrationis in signo posteriori. Itaque in hypothesi quam supponit objectio (quod nempe, ignorantia, interrogatio et illustratio fiant in uno instanti) nullum revera daretur instans in quo possibilis esset admiratio. Quod si haec diversis instantibus verificari dicimus (Cf. 1, LXX, 5, ad 2) concedenda esset admiratio in primo instanti, neganda autem in secundo.

Ceterum quidquid sit de casu hujus angeli prius ignorantis, postea interrogantis, tandem superiori scientia illustrati, patet eum longe distare a casu Christi jugiter et perfecte omniscii, cui alia, multo inferior, accedit apprehensio rerum jam cognitarum.

Plures theologi Augustinum, ut putant, sequentes (Cf. *supra*) duas distin-

guunt admirationis species; aliam quae ex ignorantia procedat, et hanc a Christo alienam proclamant; aliam autem quae nullam importet ignorantiam, sed "ex apprehensione rei magnae et singularis oriatur etiamsi alias cognita sit... et requirit judicium de rei magnitudine vel simpliciter vel in ordine ad aliquem, ut cum admiramur scientiam pueri, quae licet in se magna non sit, est tamen magna et insolita respectu illius aetatis." Ita Suarez (l. c.); additque: "Praeter hoc tamen necessarium est, ut res hujusmodi novo aliquo modo cognoscatur", secus et Deo convenire posset talis admiratio, proindeque non esset vera et propie dicta admiratio, cujus Deus incapax est. — Cf. etiam Sylvium (o. l. c.); Cajetanum, In. 3. XV, 8; Gotti, *Theol. schol.* tom. 3, tract. 1, q. 5, dub. 8; Billot (o. l. c.), etc.

Resp. De mente Augustini satis superque jam supra dictum est. Ad ipsam autem objectionem ita respondemus: haec admirationis species aut talis est, quae aliquam supponat ignorantiam actualem vel habitualem, tacitam et remotam, si vis, (exemplum allatum, ut supra explicatum est, ita innuere videtur); aut stat cum praevia cognitione rei mirae tam absolute quam relative plena, ejusque causarum conditionumque. Si primum, est contra mentem introducentium eam; agitur enim, ex hipothesi, de admiratione quae nullam supponat ignorantiam; si secundum, quantumcumque laborent in explicando, nihil in ea invenient propriae veraeque admirationis affectus, sed erit mera rei cognitio justa et adaequata; quam Deo ipsi tribuere opus est.

Ad illud autem quod addit Suarez de necessitate novae cognitionis ut habeatur admiratio, simili modo respondemus: aut enim nova haec cognitio novum aliquod cognitionis elementum affert, aut non; si primum, ergo praevia cognitio non erat perfecta, et ideo aliquam importabat ignorantiam; si secundum, impossibile est ut habeatur vera admiratio, ubi omnia jam perfecte et undequaque praevisa et cognita erant.

Vasquezio non placet haec conditio quam inducit Suarez (nempe, novus actus cognitionis) pro existentia admirationis, ut eam vitet in Deo; adductoque exemplo illius qui "videt aquam ex summa profunditate ad altissimum montem duci, miratur et scrutatur rationem quam postquam invenerit miratur adhuc semper insolitum et rarum illud artificium, et admiratio durat per multos annos", inducit (Vasquez) aliam conditionem quae impediat admirationem in Deo, nempe, quod res mira sit "supra vires naturales illius qui miratur". Apud Lugo (o. c., n. 40).

De hac re jam supra locuti sumus probantes hanc Vasquezii conditionem aut ad nostram reduci explicationem, aut non consistere. Ad exemplum autem quod attinet, etiam ex supra dictis habetur sufficiens responsio; admiratio enim quae fundatur in recordatione aut in iterata perceptione rei mirae, quatenus admirationem fundat, supponit semper imperfectionem cognitionis circa rem miram aut circa ejus causas vel conditiones. (Cf. *supra*). Hinc fit quod admiratio minuitur et tandem aliquando evanescit, cum novis apprehensionibus aut recordationi-

bus res melius, et tandem perfecte cognoscitur; aut etiam cum nova apprehensio nullum jam prorsus elementum novum nec insolitum cognitionis afferat.

"Addi potest alius admirationis modus ex D. Th. 1-2, q. 41, a. 4, ad 4 et 5. Fieri enim potest ut licet effectus et causa cognoscantur, non tamen comprehendantur, nec perfecte videri possit modus emanationis a tali causa... Et hic modus cum non supponat ignorantiam, sed solum quamdam cognitionem inferioris ordinis seu minus perfectam, constat etiam potuisse habere locum in anima Christi, secundum aliquam rationem seu inferiorem secientiam". Suarez (l. c.). Ita etiam Sylvius (o. l. c.) sed ex Sto. Thoma, 1-2, XXXII, 8.

Resp. Deum quidem non comprehendit intellectus Christi, habet tamen ab initio illam scientiae plenitudinem, quae augeri nequeat, et cui certe nihil novi possit occurrere aut incogniti. Stante itaque in Christo beata scientia cum unitate intellectus, impossibile est in ipso haberi admirationis affectum. Ad rem Lugo: "Licet anima Christi non comprehendat Deum, cognoscit tamen distinctissime et clarissime Deum, ut auctorem fidei, quam habebat Centurio, et penetrat in Deo rationes propter quas Deus dedit illi talem fidem et modum quo talis fides emanat a Deo; ergo etiamsi non comprehendat Deum in ordine ad alios effectus, vel alias perfectiones divinas, non ideo poterit mirari de hoc effectu in particulari" (o. c., n. 43).

Ceterum, haec incomprehensio Dei quam inducit Suarez, ut fundamentum admirationis, aut sufficit per se solam ad admirationem gignendam, aut non; si non sufficit sed debet invocari auxilium scientiae inferioris, ut facere videtur Suarez, frustra inducitur, nec apparet cur hic modus sit ab aliis distinctus et speciali mentione dignus, cum iisdem prematur difficultatibus ex parte, nempe omniscientiae beatae animae Christi; si autem sufficiat, ergo et juxta beatam scientiam Christum admiratum concedere debemus, non tantum juxta inferiorem. Quod quidem hic non impugnamus, sed tantum ad rem nostram non pertinere dicimus; agimus enim de admiratione quae oriretur ex apprehensione per scientiam experimentalem.

Ad mentem Sti. Thomae quod attinet, non video quo pacto hic admirationis modus eruatur ex 1-2, XXXII, 8, ut vult Sylvius, nec minus ex 1-2, XLI, 4, ut contendit Suarez. Nihil enim tale dicitur in his locis de hoc admirationis modo. Imo potius a Christo excludi dicendum esset. Ait enim Aquinas: "Admiratio est causa delectationis in quantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus quod scire desiderat" (hic: 1-2, XXXII, 8). Potest autem concedi Christum habere delectationem ex adjuncta spe consequendi cognitionem ulteriorem; aut non potius dicendum est animam Christi in cognitione Dei intuitiva, perfecta frui quiete et plenitudine intellectus?

Non desunt theologi, qui concedentes admirationem fundari necessario in

quadam ignorantia, illam Christo convenire non posse statuunt, nisi per quamdam dispensationem, ad modum miraculi. Ita Lorca, apud Lugo (o. c., n. 42). Sed ut bene notat ipse Lugo, talis dispensatio nec in se ipsa possibilis esse videtur, cum repugnantia qua impeditur admiratio, ubi nulla praecedit ignorantia, sit intrinseca et essentialis. Et quidem; aut potest Christo exhiberi per experimentalem scientiam, aliquid novum et insolitum, aut non; si primum, absque ullo miraculo potest in eo dari admiratio; si secundum, absoluta videtur haberi repugnantia, quam nec Dei potentia salvare potest.

Ceterum, huic miraculosae dispensationi ratio finalis sufficiens assignari nequit; ut enim Christus doceret nos quid admirari et ideo imitari debeamus, sufficit illa exterior admiratio, quam supra audivimus ex Augustino, quin ad miraculum recurramus.

Quaestionis solutio

Verba Sacrae Scripturae litteraliter accipienda sunt, juxta vulgatam regulam, ubi desunt solidae rationes, sive internae sive externae, sensum litteralem impedientes. Illi igitur theologi qui, cum Sto. Thoma, possibilem reputant in Christo admirationis affectum, ex eorum principiis logice ducuntur ad interpretandum in sensu litterali et proprio, verba Evangelii (Mt. VIII) quae commentamur. Nos autem qui juxta praedicta, propter impedimentum scientiae beatae, reputamus cum Sto. Augustino, impossibilem in Christo affectum propriae dictae admirationis, aliam proponere debemus interpretationem. Similiter procedunt e. g. in interpretandis verbis Evangelii secundum Joannem (X, 18), illi theologi qui reputant impossibilem libertatem Christi sub praecepto Patris. Cf. e. g. Billot, *Thes.* 30.

In mente Christi, antequam Centurionem corporaliter conspiceret, erat perfecta cognitio beata (et etiam infusa) de fide Centurionis tam absolute quam relative, videbatque eam eminere supra aliorum, etiam in Israël. Nihil igitur novi cognovit Christus coram Centurione, sed verba et facta Centurionis experimentaliter confirmabant id quod jam diu et perfecte sciebat. Nullam igitur praesentia Centurionis poterat in Christo excitare admirationem veram. Poterat tamen dici Christus, sensu analogo, admiratus, cum experimentaliter cognovit fidem Centurionis, sicut revera erat in se fides illa, i. e. ut nova et insolita, non quidem relate ad intellectum Christi, sed in ordine mere objectivo, relate ad consimiles et coëtaneos. Cum enim apud nos novitas et insolentia rei cognitae producat admirationis affectum, ideo Evangelium, per quamdam nostri ad Christum translationem, ipsum dicit admiratum, cum fidem Centurionis experimentaliter cognovit. Imo vix possibile est aliud vocabulum invenire ut exprimatur humano modo affectus animae Christi coram Centurione.

Nec possumus hic admittere admirationem veram sed pure sensibilem, qualem supra possibilem diximus esse in Christo; quia verba Centurionis nec graviori aut intensiori sono dicta fuisse, nec quidquam aliud mirandum in ordine sensibili habuisse videntur, unde organum auditionis aut visionis Christi novo et insolito modo excitaretur.

Christus igitur, cum admirationis affectum nec spiritualem, nec mere sensibilem sit expertus, nec illos phisiologicos effectus passus est qui admirationem comitantur ut expressio vultus, intentio oculorum, exclamatio, prolatio spontanea verborum laudis, etc. Hos tamen effectus Christus potuit in se suscipere, ut nostrae conditioni perfecte, saltem exterius, adaptaretur; unde cum Maldonato possumus dicere quod "in modum admirantis vultum suum composuit"; et quod alibi perinde ac admiratus exclamaverit: O mulier, magna est fides tua (*Mt.* XV, 28).

Tandem, ut sape audivimus ex Augustino, hanc adaptationem Christus, ut nos erudiret, patravit; ut scilicet doceat nos admirari et ideo imitari fidem generosam illius Centurionis Capharnaum.

Dices. Haec sententia ponit in Christo simulationem quamdam; Jesum enim dicimus finxisse admirationem, quam revera non est expertus. Hoc autem non sat dignum Christo esse videtur.

Resp. Simulatio vera quae intentionem importat decipiendi, aberat a Christo, ut evidens est. Praeterea, veritas aliunde ex principiis nempe theologicis, dignosci poterat, quidquid externae tulissent apparientiae. Tandem, ad hanc veluti simulationem patrandam Christus optimas habuit rationes, in primis, ut saepe diximus, nostram eruditionem. Ad rem, Siuri (o. l. c., n. 7): "Si sermo sit de vera fictione, qua Jesus voluit credi et judicari admiratus cum revera non esset (dici nequit finxisse); nam ipse solum laudavit fidem Centurionis eo modo quo solent qui mirantur, sed quam vere habere poterat sine admiratione, quamvis per accidens potuerint videntes judicare illum revera esse miratum; sicut de Deo irato philosophari debet".

Ceterum doctrina haec nova non est, cum saepe jam apud Patres occurrat, e. g. cum loquuntur de interrogationibus Christi quae passim occurrunt in Evangelio. Ita Origenes, *In Matthaeum,* XIII, 51; Chrisostomus, *Homil.* 41 in quatriduanum Lazarum; Athanasius, *Orat. c. arianos,* c. 3, n.º 50; Augustinus, *Contra Faustum,* lib. 22, c. 16; etc.

Quidam theologi, in quaestione de passione Christi concilianda cum ejus beatitudine, recurrunt ad quamdam beatitudinis limitationem pro tempore passionis. Nota est Melchioris Cani sententia ponens gaudii beatifici in anima Christi suspensionem; alii ipsam beatam visionem suspensam esse contendunt (Cf. Janssens, *De Deo homine,* vol. 2, pag. 700); alii, denique, non suspensionem sed re-

strictionem ipsius visionis, in ejus objecto secundario, propugnant. Quidquid sit de illa difficili quaestione, hae sententiae hic inadaptabiles esse videntur. Ratio enim qua theologi illi ad suspensionem vel restrictionem beatitudinis recurrunt est quia beatitudinem cum passione conciliari non posse autumant, et aliunde opus est ponere Christum et externe et interne passum fuisse, propter rationes tam exegeticas quam theologicas; inde coguntur beatitudinem, pro tempore passionis, suspensam aut restrictam proclamare. Sed admiratio Christi coram Centurione, nec theologica nec exegetica ratione aliqua gravi probatur fuisse vere et proprie talis; sed commode negari potest cum Sto. Augustino.

Si quis tamen maluisset propugnare suspensionem aut limitationem visionis beatae in Christo coram Centurione, certe tolleret ipsam difficultatis radicem.

Epilogus

A tempore haereseos arianae usque nunc, multa Patres protulerunt et theologi de admiratione quam Christo tribuit Evangelium. Ex quibus plura, utpote certa et inconcussa, scientiae theologicae jam diu incorporata sunt; alia vero disputantur adhuc inter theologos. Unum tamen eminet indubitatum et evidens in historia hujus controversiae: tam si cum Patribus veteribus dicas simpliciter admirationem non tribui Divinitati; quam si, cum Sto. Thoma, distinguas in humanitate Christi multiplicem scientiam, et nonnisi secundum inferiorem concedas Christo homini admirationis affectum; quam si denique cum Sto. Augustino, radicalius et efficacius, et Divinitati et humanitati Christi abneges proprie dictam admirationem conclusio eadem tibi imponitur, historiae auctoritate sancita et confirmata: *vanum nempe et infelix esse argumentum arianorum ex Mt. VIII, petitum, ad Verbi divinitatem inficiendam!*

Quod nunc in saeculari commemoratione decima sexta concili Nicaeni, juvat considerare.

DE SYMBOLIS IN ROMANA LITURGIA ADHIBITIS, PEL DR. CEBRIÀ MONTSERRAT, PROFESSOR DE FILOSOFIA EN EL SEMINARI DE BARCELONA

I

Vox "Symbolum" vel "Symbolus" originem ducit a graeco vocabulo σύμβολος, et significat notam, signum, characterem, sigillum et alia huiusmodi quibus quis insigniri aut notari valet. Trahitur etiam, apud prophanos auctores, ad designandum insigne, arrhabonem, necnon partem aliquotam in collatione quae inter convivas institui solebat; unde a Prudentio ulterius extenditur ad significandum plurium conventum sive consociationem (1). Inde a saeculo IV illius vocis sensus talem videtur subiisse detorsionem, ut penes christianos scriptores solummodo adhiberetur ad designandum complexum seu elenchon praecipuarum veritatum ad catholicam fidem spectantium. In hoc potissimum sensu adhibetur in synodica epistola ad Siricium pontificem, quae sancto Ambrosio merito adiudicatur. Huic sensui aliunde respondet cordata interpretatio Nicetae, episcopi remesiani vix ineuntis saeculi IV, qui symbolum habet ceu pactum vel foedus quoddam Deum inter et fidelem initum in sacri baptismatis susceptione (2). Rufinus Aquileiensis agnoscit in symbolo tesseram seu castrense verbum quo christiani ab ethnicis, haereticis et iudaeis probe secernuntur (3). Faustus Reiensis, vertente saeculo V, allegoricae adhaeret interpretationi eius acceptionis quae divo Isidoro praesertim arridet, autumans veritates in symbolo contentas non parum conferre ad animae nutritionem; eodem ferme modo ac in corporis fulcimentum cedebant impensae quae symboli nomine a convivis antiquitus fieri solebant (4).

Ordine saltem temporis, primo nobis occurrit symbolum Apostolorum, ita nuncupatum — dato quod et alia symbola doctrinam referunt apostolicam — ut sedulo distinguatur cum a symbolo Nicaeno, tum etiam a symbolo quod Athanasianum audit. Huiusce symboli praeformatio extat in credendorum formula, iam

(1) Q. Curtius et Plautus libentius adhibent vocem συμβολή pro hac postrema acceptione.

(2) *Explan. Symb.*, 13. *PL*, 52, 873.

(3) *Comment. in Symb.*, 2, *PL*, 21, 338.

(4) *De Symb.*, Bliblioth. Patrum, *Lyon*, t. VI.

remotis temporibus a romana Ecclesia adhibita, de qua fit sermo in praelaudatis litteris Mediolanensis synodi ad Siricium pontificem. In hac profecto epistola recurrit mentio cuiusdam symboli, quod apostolicum ibidem nuncupatur et ab Ecclesia romana intemerate asservatum supponitur. Porro, temporis successu, textus iste romanus aliquas subiit additiones, quas praesertim e formulis penes gallicas ecclesias usitatis excepit; ita ut textus decurrente saeculo v adhibitus concors omnino sit textui hodie recepto et in romanae ecclesiae liturgia iugiter usurpato.

Quo magis pateant levia horum symbolorum discrimina, quae fere solis additionibus absolvuntur, subiicimus hic, uno veluti conspectu, utriusque textum:

Textus primigenius, seu romanus (5).	*Textus receptus, seu gallicanus.*
1. Credo in Deum Patrem omnipotentem;	1. Credo in Deum Patrem omnipotentem [creatorem caeli et terrae];
2. Et in Christum Jesum unicum Filium eius, Dominum nostrum;	2. Et in Jesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum;
3. Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine;	3. Qui [conceptus] est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine;
4. Crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus;	4. [Passus] sub Pontio Pilato, crucifixus, [mortuus] et sepultus;
5. Tertia die resurrexit a mortuis;	5. [Descendit ad inferos]; tertia die resurrexit a mortuis;
6. Ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Patris;	6. Ascendit ad caelos, sedet ad dexteram [Dei] Patris [omnipotentis];
7. Inde venturus est iudicare vivos et mortuos;	7. Inde venturus est iudicare vivos et mortuos;
8. Et in Spiritum Sanctum;	8. [Credo] in Spiritum Sanctum;
9. Sanctam Ecclesiam;	9. Sanctam Ecclesiam [catholicam, sanctorum communionem];
10. Remissionem peccatorum;	10. Remissionem peccatorum;
11. Carnis resurrectionem.	11. Carnis resurrectionem;
	12. [Vitam aeternam].

Cum quaestio de symboli apostolicitate — etiam lato sensu accepta — intime cum ipsius antiquitate cohaereat, iuvat nunc ea testimonia colligere et inter se conferre quae, sine ulla haesitatione, apostolicam originem evincant hodiernae summulae veritatum quae nobis, sicut olim aliis fidelium communitatibus, craedendae proponuntur. Desunt, vel si adsint demonstrandi vi sunt destituta, documenta quibus constet apostolica iam aetate usitatam fuisse quamdam ex his for-

(5) Excerptus ex Rufino, *Comment. in Symb. apostol.*, *PL*, 21, 337.

mulis, quae postea symboli nomine pro ecclesiis tum occidentalibus, tum etiam orientalibus, prodierunt. Nihilominus sacrae Litterae satis aperte innuunt Apostolos non perperam a Christo accepisse mandatum baptismum impertiendi sub praestantissimi omnium mysteriorum, nimirum sanctissimae Trinitatis confessione. Ita in Actibus Apostolorum legitur: "Paenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi in remissionem peccatorum vestrorum; et accipietis donum Spiritus Sancti" (6). Exigit, scilicet, Petrus ab eis qui baptismum erant suscepturi interiorem dispositionem necessariam ad hoc ut baptismalis ritus efficacia in tuto poneretur; sed insuper fidem in Jesum Christum Redemptorem, necnon in Spiritum Sanctum. Etenim, ut constat alibi, Apostoli baptismum non conferebant nisi iis qui aliqualem Spiritus Sancti notitiam habebant, sicut et aliarum sanctissimae Trinitatis Personarum. Ideo divus Paulus detegit ephesios nullatenus verum baptisma suscepisse, quippe qui Spiritus Sancti notitia destituti fuerant (7).

Non certo constat, imo improbabile videtur, hanc fidei professionem excerptam fuisse e formula aliqua ab ipsis Apostolis redacta. Equidem Apostoli convenerant in exigendo Trinitatis fidem ab omnibus catechumenis qui, iudaismum vel ethnicismum abnegantes, novo christianorum gregi nomen dabant. Quae quidem minuscula fidei professio spectari potest veluti primaevum subsequentium symbolorum germen, quod iugi Spiritus Sancti influxu mentes Apostolorum in dies illuminantis, evolutionem quamdam naturalesque subiit additiones, prout vel in ipsis Novi Testamenti scriptis liquet, praesertim si priorum haeresum iamiam apostolicis temporibus pullulantium ratio habeatur.

Praestat hac de re transcribere ea quae adfert doctissimus P. H. Dieckmann (8):

"Formulae deinde doctrinales stricte dictae, magis minusve clare excultae, continentur epistolis Pauli inde a prima; scilicet Paulus Thessalonicensibus in memoriam revocat praedicationem suam atque eius partes principales: "quomodo conversi estis ad Deum a simulacris, servire Deo vivo et vero — et expectare Filium eius de caelis, quem suscitavit ex mortuis, Iesum, qui eripuit nos ab ira ventura" (1 *Thess.* I, 9...); i. e. monotheismum et opus redemptionis, cuius sigillum est resurrectio Jesu Christi. Forma instructionis compendiaria atque initium quoddam "symboli" recte agnoscitur in prima epistula ad Corinthios. Paulus refutat errorem aliquorum qui dixerunt: "quoniam resurrectio mortuorum non est" (XV, 12). Contra quos provocat ad evangelium: "quod et accepistis, in quo et statis, per quod et salvamini" (XV, 1...); quod sicut ipse ita omnes apostoli praedicant (XV, 11). Deinde enumerat aliquos articulos quasi fidei, tali

(6) *Act. Apostol.*, II, 38.
(7) Cf. *Act. Apost.*, XIX, 3 et VIII, 37.
(8) *De Ecclesia*, t. II, p. 141.

ordine et consonantia membrorum ut indoles formulae fixae clare eluceat. "Tradidi enim vobis in primis, quod et accepi:

quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris, secundum Scripturas;
et quia sepultus est;
et quia resurrexit tertia die, secundum Scripturas;
et quia visus est Cephae et post hoc undecim (Duodecim)" (XV, 3-5).

Verba quae sequuntur, num ad formulam pertineant, ambigitur; probabilius autem dicenda sunt a Paulo adiecta esse ob finem peculiarem, quem prosequitur, ut scilicet testium numero probet veritatem resurrectionis Christi".

Nec desunt qui merito autument summulam aliquam dogmaticarum veritatum percrebuisse inter fideles initiatos, et traditione innotuisse iis dumtaxat qui, christianorum nomine decorati, fraterno sese prosequebantur amore et a iudaeis et infidelibus rite secerni inhiabant.

Symbolum itaque romanum, prout iam saeculo IV innotescit, extat veluti supremum culmen naturalis evolutionis, quam decurrentibus primis Ecclesiae saeculis subiit primaeva credendi formula, haudquaquam deviando ab ipsa apostolica praedicatione. Merito igitur apostolicum audit, suaque non quidem exigua pollet auctoritate, cumprimis si spectetur, ut dictum est, ceu genuina Apostolorum symboli praeformatio.

Patet, ex dictis, qua sensus latitudine intelligi oporteat apostolica romani symboli origo, quod deinceps, decurrentibus nempe V et VI saeculis, eas excepit additiones quae ipsum nedum auxerunt, sed et aliquatenus immutavere.

Ut taceamus de romano symbolo spectato ut indubitatus archetypus plurium symbolorum quae in orientalibus plagis prodierunt — innitimur prae aliis testimonio haud suspecto E. Harnack (9) —; ut taceamus item de praelaudati symboli influxu in orientales fidei formulas ante Nicaenam synodum usitatas; nonnulla promemus testimonia quibus evincatur sententiam quae Apostolis symboli originem adscribit, quinimo et ipsam symboli conscriptionem, non omni prorsus fundamento esse destitutam. Non mirum igitur si vel ab ipso romano Pii V Catechismo adstruatur.

Sanctus Irenaeus testatur fidem in Trinitatem aliasque veritates ad singulas Personas spectantes acceptas esse ab ipsis Apostolis riteque ab Ecclesia asservari: Ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα (10). Apud Tertullianum occurrit saepe Regula quaedam fidei imprescriptibilis Ecclesiae collata — ut ait — ab ipsis Apostolis et apud omnes apostolicas ecclesias vigens. Haec porro regula non pauca continet symboli elementa, quae sedulo ab ipso Tertulliano a reliquis christianae institutionis capitibus secernuntur". Nostra doctrina — ait —, cuius regulam supra edidimus, de apostolorum traditione censea-

(9) *Das Apostolische Glaubensbekenntnis* (Berlin, 1894).
(10) *Adversus haereses*, I, X, 1; III, IV, 1; *PG*, 7. 549, 855.

tur". Et alibi: "Ea regula incedimus quam Ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit" (11). Porro, si quis attente consideret, in hac regula exponenda instituit Tertullianus veram paraphrasim veritatum quae in symbolo continentur. Sanctus Cyrillus Hierosolymitanus baptismalis symboli fidem declarans ipsum apellat ἁγία καὶ ἀποστολικὴ πίστις, id est, "sanctam et apostolicam" (12).

Abstrahimus hic ab epistola ad Siricium pontificem iam recensita, quae sane apostolicae symboli attributionis luculentum extat testimonium; at non possumus quin adferamus divum Hieronymum, qui his verbis apostolicam symboli originem attestatur: "In symbolo fidei et spei nostrae, quod ab Apostolis traditum non scribitur in charta et atramento sed in tabulis cordis carnalibus, post confessionem Trinitatis et unitatem Ecclesiae, omne dogmatis christiani sacramentum carnis resurrectione concluditur" (13). Alia praetermittimus quae, licet obiter plerumque scripta, maiorem nihilominus pro nostra assertione fidem faciunt. Huiusmodi sunt testimonia sancti Hilarii Pictaviensis (14), Priscilliani (15), sancti Fulgentii (16) aliorumque.

Sententia propugnans vel ipsam symboli conscriptionem Apostolis tribuendam esse patronos habet cumprimis sanctum Ambrosium, qui, symbolum vocans "clavem quae dissipare valet daemonis tenebras ut lumen Christi effulgeat", ait ipsos Apostolos convenisse ut clavem hanc conficerent (17). Similiter Rufinus Aquileiensis, factum enarrans apostolicae conscriptionis, nonnulla adiuncta describit quae Apostolorum conventum, antequam diversas orbis regiones peragrare coepissent, fuerunt comitata (18). Haec porro narratio temporis tractu ubique loci adeo percrebuit, ut a conspicuis scriptoribus sancto Maximo Taurinensi (19), Cassiano (20), sancto Ildephonso (21), sancto Isidoro Hispalensi (22) aliisque excepta, viam pararet pio commento, per Italiae regiones praesertim vulgato, quod singulis Apostolis singulas in symboli redactione partes attribuit. Huius commenti praecipui testes extant Pseudo-Augustinus (23), sanctus Pirminus (24), Rabanus Maurus et Alcuinus (26), ut alios omittam. Angelicus Doctor hanc

(11) *De Praescrip.* 37; *PL*, 2, 50.
(12) *De Catecheses*, XVIII, 32; *PG*, 33, 1054.
(13) *Contra Joan. Hierosol.*, 28; *PL*, 23, 936.
(14) *De Symb.*, 63; *PL*, 10, 523.
(15) Trac. III, p. 49. (Vienne, 1889).
(16) *Contr. Fabianum*, *PL*, 65, 822, 823.
(17) *Sermo XXXIII*, 6; *PL*, 17, 671.
(18) *Loc. cit.*
(19) *Homil. LXXXIII*, *PL*, 77, 433.
(20) *De Incarnat.*, VI, 3; *PL*, 4, 147, 149.
(21) *De cognit. bapt.*, 32; *PL*, 96, 126.
(22) *De offic. eccl.*, II, 23; *PL*, 83, 815, 816.
(23) *PL*, 39, 2189.
(24) *Scarapsus*; *PL*, 89, 1034.
(25) *De cler. ist.*, II, 56; *PL*, 107, 368, 369.
(26) *Disput. puer. per interrog.*, 11; *PL*, 101, 1138.

quaestionem vix tangit, quasi parvi momenti ipsam existimans (27). Ast divus Bonaventura, posteaquam asseruerit "quod si loquamur de doctrina fidei, quantum ad ea quae sunt in ea principalia et propria, sicut sunt ipsi articuli, sufficienter in ipso symbolo continentur", admittit uti certam piam traditionem iuxta quam singulis Apostolis singulae symboli partes essent adscribendae (28). Ansam huic commento haud parum prebuit sanctus Leo Magnus, qui in suis frequentibus symboli expositionibus detexit Apostolorum numerum adamussim respondere numero partium seu pericoparum quibus formula illa fidei conflatur (29).

Quod auctoritatem symboli Apostolorum attinet, cum in sua quam vidimus praeformatione tum in recepto ac decretorio textu, certe non est eo deveniendum ut adseramus eadem illud potiri auctoritate ac Scripturae sacrae; attamen, cum singula dogmata seu veritates quae in utraque formula exprimuntur peremptoria obligatione cunctos teneant qui fidelis nomine gloriantur, cumque de apostolica harum veritatum origine constet—etiamsi praedicta commenta quae vel ipsam exarationem, quinimo et singularium partium singulis tribuit apostolis assignationem respuamus —, restat ut, ratione quoque habita iugis Ecclesiae praxis, quae fidelibus et potissimum sacerdotibus liturgicam iniungit utriusque symboli recitationem, has fidei formulas eadem pia veneratione prosequamur ac eas traditiones prosequimur "quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt" (30). Quae agendi ratio apprime congruit tum divi Thomae tum etiam Eximii Doctoris sententiis.

Cum in agendo de symboli apostolici origine et vicibus nobis negotium non sit enucleatam ipsius expositionem instituere, scopo sat nostro faciemus si ea quae Christologiam spectant aliquatenus innuamus, quo magis liqueat, ex modo dicendis, ea expolitio quam nedum conceptus sed oralis quoque totius doctrinae, quae Vervi Incarnationem respicit, expressio sensim gradatimque subierunt. Itaque, si ad invicem symboli Apostolorum textus antiquus et textus receptus sedulo conferantur, protinus deprehenditur textum antiquum omnino in alio omni ex parte contineri. Uterque sane textus integrum exhibet articulum in quo divinonaturalis Domini Nostri Jesu Christi filiatio adstruitur, quasi iam aliqualis extaret praesumptio eiusmodi dogma, inde a primis saeculis et deinceps, nedum a iudaeis sed a ceteris etiam christiani nominis hostibus infensissimis impetitum iri. Itaque, ea assertio est mirifice complexiva: enuntiantur enim sine ambagibus Christi messianitas divinaque legatio, quae profecto vel ipsorum nominum prolatione sat innotescunt: enuntiantur, itidem, divinitas et unicitas filiationis necnon et Redemptoris munus, quod Christum ita extulit, ut ipsi vindicaret omnimodum super cunctos homines principatum et dominationem.

(27) *In sent.* III, dist. XXV, a. 1 ad 4.
(28) *In sent.* III, dist. XXV, a. 1 ad 4.
(29) *Epist. XXXI ad Pulch.*, 4; *PL*, 54, 794.
(30) Conc. Trid. s. IV. Denz., 783.

In tertio articulo textus receptus luculentius exprimit Incarnationis dogma dum voci *natus* substituit *conceptus*, et dum vocem ipsam *natus* vult immediate affectam particula *ex*. Equidem in vetere textu praepositiones *de* et *ex* satis innuebant quamnam causalitatem qualemque concursum cum Spiritui Sancto, tum etiam Mariae Virgini in Incarnationis opere tribuere oportebat; additiones tamen recepti textus non parum conferunt ad duplicem Christi naturam, divinam videlicet et humanam, in tuto ponendam. Porro iam in cassata Ariminensi synodo, anni 359, Patres latini formulam suscripserant in qua Christus de Spiritu Sancto conceptus et ex Maria Virgine natus portendebatur; quae quidem formula deprehenditur etiam in Dialogo divi Hieronimi adversus Luciferianos (31), sicut et in quodam pontificis Damasi formulario ad hispanum Priscillianum (32) cuius scripta dualismum gnosticum, a putido manicheismo non longe alienum, redolebant. Hoc articulo — ut patet attente consideranti — non parum fulcitur doctrina quae Spiritui Sancto primas in Verbi Incarnatione partes tribuit.

Vocabula *passus* et *sepultus* enucleatius exprimunt christologicam fidem; vox *passus* adhibetur a praefato Priscilliano, a Phebadio et a sancto Ambrosio (33). Vox *mortuus* primo occurrit penes Caesareum arelatensem episcopum (34). Equidem opus haud erat hanc vocem adhibendi, cum mentio sepulturae illico fiat; attamen ¿quis umquam suspicari potuisset, futurum ut dubium circa Christi mortem moveretur, etiam ab iis qui, ut nonnulli tubingenses doctores, sepulturae factum admisere? Descensio Christi ad inferos, vel iuxta alias recensiones ad inferna, mutuata videtur ab arianis symbolis. Rufinus testatur hanc fidem Christi descensionis ad inferos invaluisse in symbolo baptismali aquileiensi (35). Haec inclusio, iuxta plurium sententiam, respicit notum illum locum e libro Job: "Numquid apertae sunt tibi portae mortis et ostia tenebrosa vidisti?" (36) qui profecto non est ita intelligendus quasi his verbis sola Christi futura sepultura designetur. Huic interpretationi ansam prebuerat prior Sirmii formula, in qua vox *sepultus* desiderabatur (37). Neque audiendi sunt qui descensionem ad inferos ita existimant accipiendam, ut ipsa detur intelligi expletae iam messianicae legationis annuntiatio ab ipso Christo facta. Haec sententia, quae olim Origini, Tertulliano, quin et ipsi Irenaeo arriserat, a nemine deinceps serio fuit proposita.

Articulus sextus insimul cum quinto mysteria exhibent gloriosae Christi vitae, et attingunt veluti fastigium veritatum quae in symbolo continentur. Adseritur gloriosa Christi resurrectio quae fulcrum praestat toti Redemptionis operi; quaeque maximum constituit credibilitatis motivum iuxta tritam Pauli senten-

(31) *PL*, 23, 179.
(32) Ap. Hahm, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, § 200 (Breslau, 1897).
(33) *Ib.* §§ 53, 59, 32.
(34) *Ib.* § 62.
(35) *Loc. cit., PL*, 21, 356.
(36) *Iob.*, XXXVIII, 17.
(37) Ap. s. Athan. *De Synodis, PL*, 26, 735.

tiam "Si autem Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra... adhuc enim estis in peccatis vestris" (38). Adseritur et gloriosa Christi coram quingentis fratribus ascensio, et confestim innuitur supereminens Christi dignitas dum exhibetur sedens ad dexteram Patris. Gallicanum symbolum addidit voces *Dei* et *omnipotentis* quo magis conspicua illa Christi excellentia efficeretur. Atqui huiusmodi voces iam occurrunt apud Priscillianum, Victricium rotomagensem antistitem et Faustum Reiensem, quamvis desint aliunde in symboli elementis e Caesareo Arelatensi excerptis (39).

Articulus septimus immutatus omnino servatur in utroque textu. Re quidem vera, non poterat quin iam primaevis fidei formulis insereretur dogma de secundo Christi adventu, quod ita luculenter invenitur in sacra Scriptura, praesertim in paulînis scriptis, et quod aliunde indesinenter a primis novae Legis praeconibus portendebatur.

In symbolo, igitur, Apostolorum septem articuli personam Domini Nostri Jesu Christi respiciunt; secundus, nimirum, adstruit Christi divinitatem et filiationem; tertius respicit eius incarnationem, sive conceptionem et nativitatem ex Maria Virgine; quartus Christi passionem, mortem, sepulturam atque ad inferos descensionem tangit; quintus et sextus exhibent Redemptoris resurrectionem et ascensionem, seu — ut testatur divus Thomas aliorum referens sententiam —, resurrectionem carnis et animae gloriam. "Articulum vero de opere glorificationis — ait — distinguunt (alii) in duos; scilicet resurrectionem carnis et gloriam animae" (40).

II

Circa originem symboli, quod Nicaeno-constantinopolitanum audit, triplex saltem hipothesis prodiit. Sententia traditionalis, et hodie fere communis, symbolum illud habet veluti enucleatiorem censum eorum quae in prima oecumenica synodo agnita fuerant et adversus Arium definita. Iuxta alterius sententiae patronos (41), praedictum symbolum excerptum videtur ex "Ancoratus" Sancti Epiphanii vel ex archetypo communi auctori "Ancoratus" et symboli conscriptoribus. Alii, cum Duchesne, autumant formulam quae uti a Patribus concilii Constantinopolitani exarata exhibetur nihil commune prae se ferre cum synodo Nicaeae habita anno 381 (42). Formula fidei Constantinopolitana potius videtur existimanda tamquam extensio cuiusdam symboli hierosolymitani, cui nonnullae

(38) *I Cor.*, XV, 14...
(39) Ap. Hahn, *op. cit.*, § 61.
(40) 2.ª 2.ªe, q. I, a. 8.
(41) Vid. Tillemont, *Mémoires*, t. IX, p. 221 et Creillier, *Hist. des auteurs ecles.*, t. V, p. 646.
(42) *Hist. anc. de l'Eglis.*, t. II, p. 439-440, *note*.

insertae fuerint sententiunculae e nicaena fidei formula excerptae. Commentum de nicaena origine nonnisi post dimidium saeculum quintum ortum habuit, si fidas Harnack (43) et praelaudato Duchesne, sese innitentibus silentio tertiae oecumenicae synodi Ephesi habitae, et sancti Gregorii Nazianceni, qui acta et vices Constantinopolitani concilii optime cognoscere poterat. Praeclarus D'Alès haeret anceps circa germanam illius symboli originem; at verisimilem prae aliis traditionalem sententiam autumat, cui aliunde maxima sua auctoritate Chalcedonense concilium suffragari videtur (44).

Nostri non est ea referre quae utriusque synodi, Nicaenae nempe et Constantinopolitanae, historiam spectant. Sufficiat in praesentiarum praecipua arianae pravitatis capita recolere, quam potissimum nicaeni Patres profligare moliti fuere. Arius, libycus presbyter, vestigiis inhaerens Luciani Antiochensis, audacter profiteri audebat Filium non vera aeternitate, sicut Pater, pollere; sed Ipsum e nihilo fuisse effectum, quemadmodum ceterae creaturae, quibus tamen Illum longe praestare dicebat ratione dignitatis. Eusebius, nicomediensis episcopus, qui a labe ariana et ipse non erat prorsus immunis, adhibitis non semel formulis a se exaratis, tota virium contentione adnisus fuit devitare adoptionem vocabuli ὁμοούσιος, quo omni arianorum effugio aditus praecludebatur; ast maior pars Patrum contra periculosa Eusebii huiusque asseclarum tentamina reclamans, victoriam tandem reportavit, probavitque nicaenam formulam cuius paternitas Osio, cordubensi antistiti, ab omnibus fere historicis tribuitur.

Formulam nicaenam integre iterum producebat synodus Constantinopoli habita anno 381, quae pro scopo potissimum habuit, iterata fide primi oecumenici concilii, arianos et semi-arianos novo plectere anathemate, necnon pneumatomachiorum perversos nisus alacriter compescere. Pneumatomachios porro audiebant Macedonii et Marathonii sectatores, qui semi-arianismo adhaerentes et inter ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος et ὅμοιος fluctuantes, eo devenerant ut eam Spiritui Sancto consubstantialitatem denegarent quam Dei Unigenito vix iam renuebant.

Iuxta impia eorum placita, quae argumentis e sacris Paginis et e metaphysica mutuatis fulciri contendebant, tertia almae Trinitatis Persona erat substantia creata, ac proin divinitati inferior, ab angelis solo gradu differens. Altera oecumenica synodus huius erroris damnatione nicaenum symbolum locupletavit, iis adiectis quae opus erant ut pneumatomachiorum haeresis, strenue ab Athanasio olim impetita (45), non amplius sophisticis quibus eius patroni utebantur cavillationibus late diffunderetur, maxima cum animarum strage ac discrimine. Vox *Filioque,* qua pressius designantur natura et ambitus processionis Spiritus Sancti, symbolo inserta fuerat et iam usu admissa inde a saeculo VIII. Graecis nihilominus pervicaciter diu renitentibus, Concilium demum Florentinum decer-

(43) *Art. Constant. Symb. in Realencyklopädie,* 3.ª ed., t. XI, p. 12...
(44) *Rev. de Philosophie,* juillet-août 1925, p. 263.
(45) *Litt. ad Serap., PG,* 26, 532.

nebat vocem illam apponendam, ut Spiritus Sancti fides in tuto et sine ambagibus sisteretur (46).

En iterum uno conspectu duplicem latinum symboli textum, nicaenum nempe et constantinopolitanum.

Formula nicaena (47).	*Formula constantinopolitana.*
Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, omnium visibilium et invisibilium factorem;	Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem [caeli et terrae], visibilium omnium et invisibilium;
Et in unum Dominum nostrum Jesum Christum Filium Dei, natum ex Patre unigenitum (hoc est de substantia Patris);	Et in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei Unigenitum, et ex Patre natum [ante omnia saecula];
Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum de Deo vero, natum, non factum, unius substantiae cum Patre, quod graece dicunt homoousion;	Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri;
Per quem omnia facta sunt (quae in caelo et in terra);	Per quem omnia facta sunt;
Qui propter nostram salutem descendit; incarnatus est et homo factus est;	Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis, et incarnatus est [de Spiritu Sancto ex Maria Virgine] et homo factus est;
Et passus est;	[Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato], passus [et sepultus est];
Et resurrexit tertia die;	Et resurrexit tertia die [secundum Scripturas];
Et ascendit in caelos;	Et ascendit in caelum [sedet ad dexteram Patris];
Venturus iudicare vivos et mortuos;	Et iterum venturus est [cum gloria] iudicare vivos et mortuos; cuius regni non erit finis;
Et in Spiritum Sanctum;	Et in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem qui ex Patre *Filioque* procedit;

Qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur; qui locutus est per Prophetas.

(46) Denz. 691.
(47) Iuxta versionem S. Hilari Pictav., ap. Denz., 54.

Et in unam sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam;
Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum.
Et expecto resurrectionem mortuorum;
Et vitam venturi saeculi.

Ut satis liquet vel segniter consideranti, nicaena formula exhibet pericopas "hoc est, de substantia Patris", "quae in caelo et in terra", quae in altera desiderantur. In textu, e contra, recepto occurrunt ea quae uncis includimus, quibus veritates satis constantès in nicaeno symbolo enucleatius et disertius statuuntur. Si quae leviter immutata inveniuntur, non est cur a nobis nimis in praesenti pensitentur; cum potius ad grammaticam quam ad doctrinae indolem spectent.

Praedicta fidei professio statim apud orientales magna omnium existimatione fuit recepta, ita ut ritum baptismalis initiationis ingrederetur, quemadmodum antea penes latinos Apostolorum symbolum. Saeculo v decurrente, vel initio IV si Nicephoro Callisto fidem faciamus (48), symbolum Nicaeno-constantinopolitanum coepit in liturgia missae adhiberi, ut aliunde constat ex historia liturgiarum sanctorum martyrum Jacobi et Marci (49). Ex litteris sancti Basilii ad Eustathem, signanter ex iis quibus eximius episcopus caesariensis pneumatomachiorum errorem explodit, novimus auctoritatem quae penes orientalem Ecclesiam ubique Nicaeno symbolo obtigerat (50). Serius profecto ab occidentalibus fuit agnitum probatumque; et primo quidem ab hispanis, deinde a gallis et germanis; postremo romana Ecclesia suae etiam liturgiae formulam nicaenam inseruit. Ut notat P. Schuster (51): "Roma nonnisi decurrente saeculo XI, anno scilicet 1014, ritum recitandi symbolum Nicaeno-constantinopolitanum in sua liturgia admisit, cum iam ubique locorum agnitum et probatum fuerat".

Concilium Toletanum III clericis iniunxit "ut per omnes ecclesias Hispaniae et Galliae secundum formam orientalium ecclesiarum concilii Constantinopolitani, hoc est, centum quinquaginta episcoporum symbolum fidei recitetur, ut priusquam dominica dicatur oratio, voce clara populo decantetur" (52). Praefatus P. Schuster maiorem vel minorem influxus orientalium gradum eruit e diverso loco quem singulae ecclesiae symboli recitationi assignant. Sic liquido apparet cur ecclesiae quae potiorem orientalium influxum subierunt, veluti Mozarabica et Ambrosiana, symbolum recitent peracta specierum consecratione vel post offertorium; dum romana Ecclesia, ab orientalium ritibus prae aliis elongatior, recitationem symboli a missae ordinario propter sapientissimas rationes, quas expendere non vacat, excludendam curavit.

Ceterum, ut quisque per se videt, fidei regula a primo oecumenico concilio

(48) Ap. Bona, *Rerum liturg.*, II, VIII, 2.
(49) Brightman, *Liturgies eastern and western*, t. I, passim Oxford, 1896.
(50) *Ib.*
(51) *Liber Sacram.*, vol. I, p. 98.
(52) Vid. Le Brun, *De liturg. hisp. seu mosar.*, Dios. V, a. I.

proposita disertius colligit et exprimit summa christianae fidei capita quam symbolum Apostolorum, cum primis vero ea quae ad firmius adserendam Christi et Spiritus Sancti divinitatem spectant. Oportebat, siquidem, ut radicitus expungeretur quidquid fovere valeret duplicem errorem, Arii nempe et Macedonii, de quibus superius aliquid praelibavimus. Innitebantur ariani largiori sensu quo in Scripturis sacris usurpatur vox "Filius Dei", praesertim cum talis denominatio cunctis iustis tribuitur, ut concluderent Jesum Christum nullatenus unius esse naturae cum Patre. At ex multiplicibus locis et ex ipso sacrarum Paginarum contextu nefas est circa genuinum illius vocis sensum ambigere; hinc blasphematoria proditur sententia fingens Christum productum fuisse ex nihilo, quemadmodum ceterae creaturae, aut non vera existentia donatum antequam a Patre in tempore gigneretur. Nimirum, sunt in sacris Litteris locutiones quae intelligi oportet humanitus, dum de homine fit sermo, et divinitus cum sermo de Deo inducitur; ita voces "Verbum", "generatio", "sapientia". Hisce aliisque huiusmodi vocabulis ludebant ariani, velut puerorum crepundiis, ambiguitati aequivocationive nimis indulgentes. Conciliorum fuit accuratiorem earum expressionum sensum atque extensionem instituere.

Ut nihilominus pressius et efficacius profligarent sophisma quo eusebiani Verbi filiationem in erroneum sensum detorquere conabantur, Patres nicaeni locutionem adhibuere ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, quae quidem, licet in suo materiali in sacris Litteris non occurrat, confert non parum ad genuinam illius vocabuli interpretationem. Ulterius in votis erat adserere Verbum nedum eiusdem esse potentiae cum Patre, sed et ipsam eius imaginem et perfectam similitudinem, cuiuslibet mutationis expertem, aeternum, et ab omni compositione longe alienum. Et quia eusebianorum factio sensum iterum harum locutionum detorquebat eas humana prorsus acceptione usurpando, ideo conciliares Patres eo devenerunt, ut identitatem substantiae Patris et Filii statuerent, innuentes hac agendi ratione transcendentem divinae generationis characterem. Profecto vox ὁμοούσιος Filium secernit ab omni creatura Ipsumque facit Patri aequalem. Neque aliquid prorsus novum et peregrinum innuerunt Patres in his locutionibus usurpandis, cum eiuscemodi voces passim in scriptis Dionysii Alexandrini, Origenis, Theognosti aliorumque occurrant (53).

Diximus symbolum Constantinopolitanum vix immutatam continere integram fidei regulam a Patribus nicaenae synodi propositam. En aliquae additiones quae enucleatius Nicaeni symboli dogmata edisserunt: "factorem caeli et terrae", "ante omnia saecula", "propter nos homines", "de caelis", "de Spiritu Sancto ex Maria Virgine", "crucifixus etiam sub Pontio Pilato", "et sepultus est", "secundum Scripturas", "cum gloria". Sequuntur additiones quae tertiam almae Trinitatis Personam respiciunt, quaeque Macedonianorum haeresim impetunt; ipsis as-

(53) Vid. Loofs, *Introd. à l'hist. des Dogm.*, p. 241, 242 (1896) et Harnack, *Hist. des Dogm.*, 4.e ed., t. II, p. 233.

seritur Spiritum Sanctum esse dominum et vivificantem, Ipsum a Patre procedere, adorari et conglorificari cum Patre et Filio et locutum esse per Prophetas. Scilicet, his locutionibus statuitur Spiritum Sanctum, sicut et Filius, eiusdem esse naturae cum Patre, esse Deum, sicut et Ipse Pater, et eodem titulo cultum mereri latreuticum ex parte creaturae necnon eam glorificationem quae soli divinitati competit. Statuitur, alio ex capite, tertiam Trinitatis Personam a Filio diversificari ratione processionis, nimirum, ratione singularis modi quo Ipse in eodem esse Patris ac Filii constituitur. Innuitur, insuper, munus inspiratoris antiquorum prophetarum, seu partes praecipuae quae tertiae Trinitatis Personae pro Vetere Testamento sunt assignandae. Demum, formulae congruens Apostolorum, Constantinopolitanum symbolum Ecclesiam appellat sanctam et catholicam; sed superaddit apostolicam, quo magis perspicue illius natura et characteres innotescant. Tacet de descensione Christi ad inferos et de sanctorum communione, dum alia ex parte baptisma in eo exprimitur uti peccatorum remissivum. Duobus postremis versiculis: "carnis resurrectionem", "vitam aeternam" substituuntur hi: "et expecto resurrectionem mortuorum", "et vitam venturi saeculi".

Dictum est supra de voce ***Filioque***. Non est cur acerbissimas recolamus contentiones quibus, inde a Photii temporibus, ansam prebuerit ea vox quae vere extitit signum cui pluries fuit contradictum. Quidquid sit de illius vocis auctore et de tempore quo primum prodiit, ipsius additio symbolo Nicaeno-constantinopolitano origini hispanicae adscribenda videtur. "Additamentum "Filioque" — ait Denzinger (54)—in Hispania primum factum est. Hinc in Galliam, deinde in Germaniam mos iste transiit, ut patet ex liturgia Gallicana Monei, saeculi v ineuntis, Synodo Foroiuliensi 791, Francofurtensi 794, Aquisgranensi 809, quae a Leone III petiit ut ab Ecclesia Romana reciperetur. Id tamen Leo, non quod dogma reiiceret, sed quod aliquid traditae formae addere vereretur, recusavit. Postmodum vero, cum S. Henricus a Benedicto VIII ut symbolum Romae inter missarum solemnia decantaretur, impetravit et additamentum receptum est. Quod denique in Synodis oecumenicis Lugdunensi II et Florentina a Latinis simul et a Graecis admissum est." Liceat demum proferre hic verba Concilii Toleti habiti aliquot annis ante praelaudatam synodum Florentinam: "Hic etiam Spiritus Sanctus nec ingenitus nec genitus creditur... Qui tamen nec Patris tantum, sed simul Patris et Filii Spiritus dicitur. Nec enim de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam; sed simul ab utrisque processisse monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur" (55).

(54) Ed. XIV et V, p. 38, adnot.
(55) Denz., 277.

III

Restat ut pauca circa symbolum, quod divi Athanasii dicitur, edisseramus. Symbolum, igitur, Athanasianum vel *Quicumque,* ita nuncupatum e priore sua dictione, in manuscriptis ante saeculum IX exaratis omni prorsus titulo orbatur; at inde ab ea aetate plures et quidem diversas admodum subiit denominationes. Athanasiana attributio quam recentes scriptores et critici, si Vossium excipias (56), uno ore respuunt, exorta videtur ex eo quod *Quicumque* completam digestamque tradit expositionem doctrinae divi Athanasii circa Trinitatem et Incarnationem; vel ex eo quod, exhibente illa formula demirabilem synthesim eorum dogmatum (57), pronum erat ut talis fidei regula proponeretur — ut mos invaluerat quoad alia documenta —, auspice strenuo ac vigilantissimo Patre qui in Trinitatis et Incarnationis dogmatibus vindicandis totus fuerat.

Nec praetereundum ducimus duplex testimonium: auctoris nimirum manuscripti saeculi X, adserentis se praefatam attributionem in antiquioribus codicibus passim conspexisse, et Psalterii Cantabrigensis saeculi IX, ubi symbolum *Quicumque* titulo "Fides sancti Anasthasii (sic) episcopi" decoratur (58).

Invaluit, nihilominus, sententia negans originem athanasianam. Re quidem vera formula illa fidei in genuinis divi Athanasii scriptis desideratur; nec unquam, ante saeculum VII, a scriptoribus et Conciliis allegari videmus, ne tunc quidem quum haereses grassantur quae dogmatibus in *Quicumque* contentis toto caelo opponuntur, adoptianismus videlicet, monophysitismus et nestorianismus. Quinimo, talis attributio desideratur etiam in cunctis sancti Athanasii biographis, divo Gregorio Nazianceno non excepto. Roboratur sententia negans si prae oculis habeamus in symbolum *Quicumque* quasdam theologicas formulas irrepsisse, quae nonnisi peracto Chalcedonensi Concilio vulgari coepere.

Abstrahimus in praesentiarum a quaestione penes eruditiores agitata, num scilicet symbolum istud in duas partes omnino ad invicem independentes sit dis-

(56) G. Vossius, *De Tribus symbolis* (1642).

(57) *Le Quicumque* — ait Morin — *est un sorte de catéchisme élémentaire, destiné à mettre à la portée des esprits, même les moins cultivés, les formules dogmatiques élaborées à la suite des grandes hérésies des* IVe *et* Ve *siècles touchant la Trinité et l'Incarnation: le tout avec un certain accent pratique qui ne s'accuse pas au même degré dans la plupart des anciennes professions de foi. Rev. Bénéd.*, 1901, t. XVIII, p. 339.

(58) Vid. Burn, *The athanasian creed,* Cambridge, 1896, p. 54.

(59) *Dogmengeschichte,* t. III, p. 270.

pertiendum, vel potius standum pro ipsius unitate et arcta cohaesione, ita ut uni auctori unique aetati adiudicari oporteat. Sunt enim qui ut Harnack (59) et Lumby (60) autument duplicem partem, alteram de Trinitate, alteram de Incarnatione nonnisi post saeculum V, ignoti auctoris ope, in unum coaluisse; quae quidem sententia fuse atque diserte apud Tixeront (61) aliosque recentes criticos dilutam invenies.

Si de origine praelaudati symboli sermo fiat, omnes critici, uno alterove excepto, stant pro latina origine; tum quia cuncti orientales textus versionis indolem aperte prae se ferunt, tum quia manuscripta, allegationes, necnon glossae et commentaria penes occidentales primo, et quidem sat copiose, prodiere. Circa conscriptionis tempus non eadem est omnium sententia. Equidem ipsa ultra V saeculum non videtur protrahenda si, ut omnes fere concedunt, versiculi 30-35 ita sint concinnati, ut absque dubio praesupponant nefaria commenta Apollinaris, Eutiquetis et Nestorii.

Implexam hucusque quaestionem circa huius symboli auctorem hisce verbis absolvit Denzinger (62): "Hanc fidei professionem non esse opus Athanasii constat... Künstle originem huius symboli antipriscillianam (et hispanicam) demonstrare conatus est. Sed nuperrime Henricus Brewer reiecit argumenta quibus hic confirmat opinionem suam, et ostendit ipse, ut videtur, solidis rationibus, auctorem Symboli "Athanasiani" esse S. Ambrosium Mediolanensem episcopum". Doctissimus Morin (63) pluribus argumentis et instituta textuum collatione demonstrare adnititur symboli huius conscriptionem deberi Caesareo Arelatensi, aut saltem ipsum primum eiusdem fidei regulae testem extitisse. Alii aliis auctoribus *Quicumque* paternitatem adiudicare tentant. Si Burn fidas (64), illa fidei regula tribuenda esset sancto Honorato Arelatensi, aut forsan — et huic opinioni Turner (65) suffragari videtur — Eusebio Vercellensi. Antelmius (66), Ommaney (67) et Poirel (68) satius ducunt illam Vincentio Lirinensi adiudicare.

Subiicimus hic Athanasiani symboli textum prout in romana liturgia adhibetur:

1 Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem: 2 Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit. 3 Fides autem catholica haec est: ut unum Deum in Trini-

(60) *History of the creeds*, 1887, p. 259...
(61) *Diction. de Théologie*, I, 2180-81.
(62) Ed. 14.ª et 5.ª, p. 17 adnot.
(63) *Les origines du symbole* Quicumque, in *Science catholique*, juillet, 1891; et *Le symbole d'Athanase et son premier témoin: St. Césaire d'Arles*, in *Revue bénédict.*, octobre, 1901.
(64) *Op. cit.*
(65) *Journal of Theological Studies*, I, 1900, p. 126-128.
(66) *Nova de symbolo athanasiano disquisitio*, 1693.
(67) *A crit. dissertation on the Athanasian creed.* (Oxford, 1897).
(68) *De utroque Commonitorio lirinensi*, p. 204-206 (Nancy, 1895).

tate, et Trinitatem in unitate veneremur. 4 Neque confundentes personas, neque substantiam separantes. 5 Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti. 6 Sed Patris, et Filii, et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas. 7 Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus. 8 Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus Sanctus. 9 Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus. 10 Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus. 11 Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus. 12 Sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus, et unus immensus. 13 Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus. 14 Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. 15 Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus. 16 Et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. 17 Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus. 18 Et tamen non tres Domini: sed unus est Dominus. 19 Quia, sicut singillatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri christiana veritate compellimur: ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur. 20 Pater a nullo est factus: nec creatus, nec genitus. 21 Filius a Patre solo est: non factus, nec creatus, sed genitus. 22 Spiritus Sanctus a Patre et Filio: non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. 23 Unus ergo Pater, non tres Patres: unus Filius, non tres Filii: unus Spiritus Sanctus, non tres Spiritus Sancti. 24 Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus; sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. 25 Ita ut per omnia, sicut iam supra dictum est, et unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate veneranda sit. 26 Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat. 27 Sed necessarium est ad aeternam salutem ut Incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat. 28 Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus, Dei Filius, Deus et homo est. 29 Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus: et homo est ex substantia matris in saeculo natus. 30 Perfectus Deus, perfectus homo: ex anima rationali et humana carne subsistens. 31 Aequalis Patri secundum divinitatem: minor Patre secundum humanitatem. 32 Qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. 33 Unus autem non conversione divinitatis in carnem: sed assumptione humanitatis in Deum. 34 Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae. 35 Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus. 36 Qui passus est pro salute nostra: descendit ad inferos: tertia die resurrexit a mortuis. 37 Ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis: inde venturus est iudicare vivos et mortuos. 38 Ad cuius adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis: et reddituri sunt de factis propriis rationem. 39 Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam: qui vero mala, in ignem aeternum. 40 Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit salvus esse non poterit.

Innuebamus modo huiusce symboli conscriptionem non ultra v saeculum esse protrahendam. Re quidem vera, antiquiora testimonia desiderantur; et aliunde intrinsecae rationes a nobis praelibatae, dum athanasianam originem excludebamus, idem evincere videntur. Post Caesareum Arelatensem multiplicantur in dies symboli *Quicumque* allegationes et testimonia. Ut taceamus de aliis, nolumus non proferre testimonia quarti Toletani Concilii (69) et Synodi Augustoduni habitae anno 670, quae clericis studium iniungit Athanasiani symboli (70); huius introductionem in Germaniam ope praesertim sancti Bonifacii, et plura commentaria quae in Anglia prodierunt statim ac illius notitia ad ripas britannas pervenit (71). Sero innotuit Romae, quum iam per plures Galliae dioeceses illius recitatio ad horam Primam dominicalium dierum praescripta fuerat. Versus saeculi XII finem symbolum *Quicumque* in romanae Curiae Breviario excipiebatur; et dein, sub Nicolao III, totam iam romanam Ecclesiam obstringebat. Contra, Orientalis Ecclesia indesinenter reluctans obstitit quominus in sua liturgia aditus symbolo *Quicumque* pateret, dum, ex adverso, Novatores — liberalibus quidem renitentibus — illud in libris communium precum adhuc insertum exhibent. Locus apud nos iuxta rubricas hodie vigentes praefato symbolo assignatus est hora Prima uniuscuiusque dominicae, ratione utique servata exceptionum quae ipso in Breviario apponuntur.

Juvat dicamus summatim de dogmaticis veritatibus in Athanasiano symbolo contentis. Post adsertam in Deo Personarum Trinitatem et unitatem cavetur quaelibet vitanda confusio aut separatio (4-5); et per versiculos 6-10, 13, 15, 17 statuitur omnimoda aequalitas in attributis singulis Personis adscribendis. In versiculis 11, 12, 14, 16 et 18 iterum atque iterum divina adstruitur unitas, ne effugium ullum pateat detrahentibus Filii et Spiritus Sancti dignitati.

Inde a versiculo 17, qui praecedentium veritatum extat digestum summarium, statuuntur enucleatius ea quae pressius spectant ad Personarum constitutionem ac differentiationem, quaeque de singulis hypostasibus praedicanda veniunt, simulque excluduntur ea quae singulis pariter denegari oportet. Invenies igitur ibi concinnam admodum synthesim dictionum et formularum quibus in scholis ea quae sanctissimum respiciunt Trinitatis mysterium solent adferri. Sequitur inde a versiculo 27 non minus expolita et disserta expositio credendorum circa Domini Nostri Jesu Christi incarnationem. Eodem ferme modo ac in priore parte singula doctrinae capita aliquem subaudiunt errorem necessario ac funditus evertendum. Quod sane congruit his quae legimus apud divum Thomam (72): "Dicendum quod in omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas, sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt; ne fides simplicium

(69) Hardouin, III, 579.
(70) *Ib.*, III, 1016.
(71) Hardouin, III, 1955, 2073.
(72) *Summa Th.* 2.ª 2.ª, q. I, a. 9, ad 2

per haereticos corrumpatur. Et haec fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quae in nullo differunt, nisi quod in uno plenius explicantur quae in alio continentur implicite, secundum quod exigebat haereticorum instantia". Itaque in versiculis 28-31 iterum profligatur ariana pravitas, dum adversus haereticorum commenta declaratur Jesum Christum vere esse Dei Filium, et quidem genitum ab aeterno ex substantia Patris Eique omnino aequalem secundum divinitatem. Quibus verbis insimul impetuntur vana adoptianistarum ac semi-arianorum effugia, qui sola similitudine contenti, de medio tollebant quidquid veram consubstantialitatem Patris cum Filio redoleret. Signanter vero, versiculi 30-35 opponuntur, ut liquet, haeresibus Apollinaris, Nestorii et Eutichetis, quibus tum vera Christi humanitas, tum unitas personae in Christo, tum duplex ipsius et inconfusa natura procaci ausu pessumdabantur. Non est cur immoremur in enumerandis haeresibus quae aperte trinitario dogmati adversantur. Sufficiat hic Photium commemorare, Theodotum et Carpocratem, qui vel ipsam Trinitatis existentiam negaverunt. His fere suffragantur ii qui, ut Sabellius, nominalistarum more Trinitatem interpretari conati sunt, quibus temporis successu sociniani, anglicani modalistae et modernismi labe quovis modo infecti accesserunt. Trinitarium dogma pari modo labefactare gestiebant tritheitae, qui tres in Deo substantias profitentes, triplicem divinitatem vel triplicem unius divinitatis portionem statuerunt. A quibus erroribus parum differunt commenta abbatis Ioachim, quamdam collectivam unitatem propugnantis, et Günther, adsertoris cuiusdam formalis unitatis individualem subaudientis multiplicationem. De arianis et semi-arianis, de adoptianistis, et anomaeis plura superius praeoccupabamus. Nec est cur sermo iterum instituatur de macedonianis, seu pneumatomachis, et de pertinace graecorum errore circa Paracleti processionem.

Circa symboli *Quicumque* auctoritatem iuvat hic transcribere quae adferunt Wilmers (73) et Denzinger (74), praeeunte Angelico Doctore (75):

"Dicendum — ait divus Thomas — quod Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli; sed magis per modum cuiusdam doctrinae, ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem eius doctrina breviter continebat, *auctoritate summi Pontificis* est recepta ut *quasi regula fidei* habeatur". P. G. Wilmers sic habet, specie tenus ab Angelico Doctore dissonans: "*Symboli athanasiani auctoritas Ecclesiae universae sive corporis episcoporum auctoritate nititur.* Non enim concilii universalis, nec summi Pontificis qui Ecclesiae id praescripserit auctoritate singulariter niti dicendum est, quum de tali origine nihil certo constet; ideoque, licet primum alicuius Pontificis ordinatione singulari inductum esset, postea tamen, quum de illa ordinatione iam non constaret, propter talem originem auctoritatem habere iam non poterat". Denzinger tandem:

(73) *De Eccl.* l. IV, c. III, a II.
(74) 39, ed. cit., adnot. p. 17.
(75) Ib. a. 1, ad 3.

"De facto hoc Symbolum postea tantam in utraque Ecclesia, et occidentali et orientali, nactum est auctoritatem, ut in usum liturgicum receptum et tamquam *vera fidei definitio* habendum sit".

Nobis non licet, nec in votis erat, hanc nostram lucubratiunculam fusius evolvere. Mente volventes Angelici Doctoris sententiam superius relatam de vera fidei penes omnia symbola unitate, finem iam instituere lubet, summa instar Patrum Chalcedonensis synodi voce conclamantes: "Haec est fides Patrum, haec est fides apostolorum; omnes ita credimus" (76).

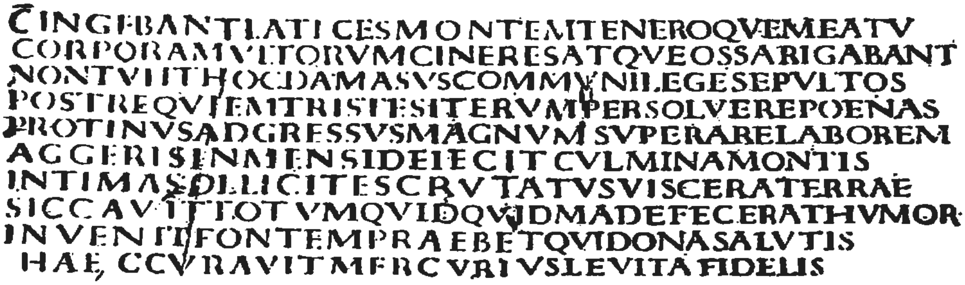
(76) Vid. *Conc. Chalced. act.* II, Mansi, VI, 972.

ESTUDIS HISTÒRICS ENTORN DEL CONCILI DE NICEA

DAMASUS I FILOCALUS (*)

PEL DOCTOR JOSEP VIVES, PREVERE

El Papa Sant Damas no editá mai una collecció de les seves obres poètiques. No s'ha trobat rastre d'un recull dels seus epigrames en honor dels màrtirs, que tanta importància tenen per a la Història; i si verament hagués existit l'haurien aprofitat els autors dels itineraris i de les Sylloges medievals, els quals recorregueren totes les catacumbes a la caça d'inscripcions. Per a reconèixer els epigrames autèntics d'aquest Papa, proposà De Rossi els tres criteris següents: 1r, el nom de l'autor, que molt sovint hi consta; 2n, l'estil; 3r, el caràcter de



N.º 4. — Cingebant

lletra de les inscripcions conservades. Fiat en aqueixos criteris (i en la mètrica i prosòdia) preparà Ihm l'única i excellent edició crítica estampada dels epigrames damasians (1).

En el pròleg d'aquesta edició, i sobretot en la revista *Rheinisches Museum*,

(*) En el volum d'ANALECTA dedicat al Concili de Nicea no creiem desavinent d'honorar la memòria del gran papa Sant Damas, compatrici nostre, qui fou un dels més acèrrims defensors d'aquell Concili contra l'arrianisme. Ell sol com a diaca amb el lector Sirici acompanyaren el papa Valent Liberi cap a l'exili a Milà. Després aquest papa l'envià com a representant seu a Roma. — *N. de la R.*

(1) *Damasi Epigrammata, rec. et adn. Max. Ihm* (Lipsiae, Teubner, 1895). *Anthologiae latinae supplementa,* vol. I. Posteriorment en 1926, Leclercq en dóna una altra edició en el *Dict. d'Arch. Chrét. et de Lit.* al mot *Damase,* fasc. XXXV. col. 145-197. Els epigrames porten la mateixa numeració de l'obra d'Ihm.

Vegeu també els gravats adjunts. El núm. 8 és la inscripció de Nereu i Aquileu en lletra semifilocaliana, els altres en lletra filocaliana pura. Les fotografies, bastant dolentes, no reprodueixen els petits detalls de l'original, i algunes són preses dels calcs existents al Museu del Laterà.

vol. L, 1895, p. 191-204, explicà dit filòleg l'ús a fer de dits criteris. Del primer i tercer creiem que els esmerçà exageradament com a criteris negatius.

La qüestió del caràcter de lletra de les inscripcions damasianes no ha estat encara mai estudiada. Com és sabut, la major part dels epigrames del nostre sant compatrici són gravats amb el bellíssim tipus filocalià pur, uns quants ho són en un tipus menys acurat, que nosaltres anomenarem sempre semifilocalià, i molt pocs en tipus vulgar (2).

FAMAREFERTSANCTOSDVDVMRETVLISSEPARENTES
AGNENCVMLVGVBRESCANTVSTVBACONCREPVISSET
NVTRICISGREMIVMSVBITOLIQVISSEPVELLAM
SPONTETRVCISCALCASSEMINASRABIEMQ·TYRANNI
VREREC VMFLAMMISVOLVISSETNOBILECORPVS
VIRIB·INMENSVMPARVISSVPERASSETIMOREM
NVDAQVEPROFVSVMCRINEMPERMEMBRADEDISSE
NEDOMINITEMPLVMFACIESPERITVRAVIDERET
OVENERANDAMIHISANCTVMDECVSALMAPVDORIS
VTDAMASIPRECIB·FAVEASPRECORINCLYTAMARTYR

N.º 40. — Sta. Agnès

De Rossi llençà la hipòtesi (3): La lletra filocaliana pura començà i finí al mateix temps que el pontificat de Sant Damas, fou la lletra pròpia i exclusiva de les inscripcions damasianes durant aqueix període de temps. En la pràctica, però, sovint deixà de banda aquesta hipòtesi massa absoluta. Per contra, Ihm quasi en féu un dogma (4) per a negar l'origen damasià de no pocs epigrames. Veurem si té raó.

Comencem per donar unes, ben poques, dades segures i indubtables.

Sant Damas nasqué l'any 305 (poc més o menys), fou nomenat papa al 366 i morí l'onze de desembre del 384 "prope octogenarius" com ens diu Sant Jeroni (*De viris il.*, 103). El seu pare, Antoni "excerptor, lector, levita" *notari, lector, diaca* (Ihm, n. 57) a Roma i després prevere o bisbe, no sabem quan ni on morí. Sa mare Laurèntia arribà als 90 anys, 60 en visqué consagrada a Déu guardant perfecta castedat, ja sia des que el seu marit rebé el diaconat, ja com a vídua. Així, doncs, a la mort de sa mare Sant Damas almenys tenia 60 anys. Sa germana Irene es consagrà a Crist de jove; no sabem de cert el temps de la seva mort. El Papa fou enterrat, segons el *Liber Pont.* (Duchesne, I, p. 213), a la via Ardeatina "juxta matrem suam et germanam suam". Wilpert (5) trobà el lloc

(2) Dit filocalià de l'artista Furius Dionisius Filocalus. Exemples en les obres esmentades d'Ihm i Leclercq, i millor en *I Monumenti del Museo cristiano Pio-Lateranense*, d'O. Marucchi. Roma. 1911.

(3) *Roma Sott.* I. p. 292-293; *Bull. d'Arch. Crist.*, 1873, p. 45; 188-89, p. 153.

(4) Ihm, p. XXIII, l. c.

(5) *N. Bull. di Arch. Crist.* 1903, p. 43-58 i *Roemische Quartalschrift*, 1908, p. 154. Wilpert sosté, i nosaltres creiem que té raó, que en aquesta cripta fou també sepultat Sant Damas entre la seva mare i la seva germana. Com que aquesta afirmació ha estat aferrissa-

de sepultura de la mare en una cripta prop de la catacumba de Sant Calixte.

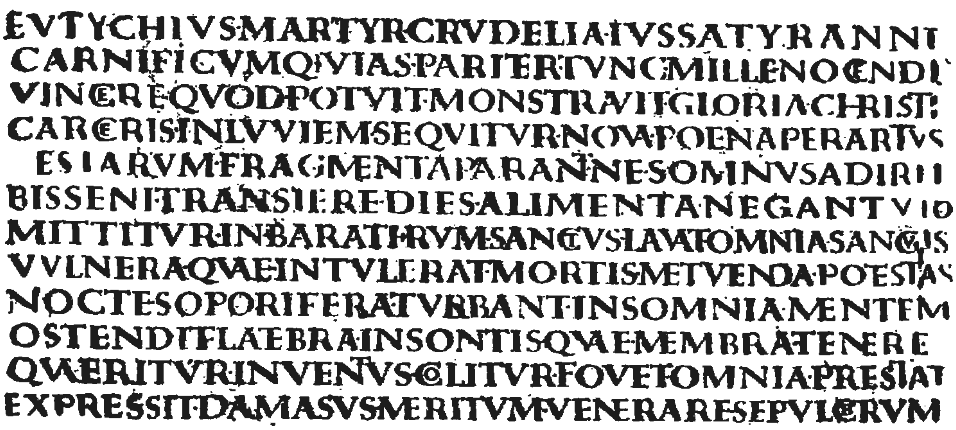
Sols una inscripció amb lletra filocaliana pura porta la data, és la de Projecta (Ihm, n. 53) enterrada al desembre de l'any 383. De la data de les altres no en sabem res de segur, fora que moltes són del temps del Pontificat.

La inscripció del Papa Sant Eusebi (Ihm, n. 18) ens assabenta que l'autor de la lletra filocaliana era Furius Dionisius Filocalus "Damasi papae cultor atque amator", el mateix artista qui illustrà el magnífic calendari de l'any 354 (6). Com ja havem dit, la major part d'inscripcions amb aquella lletra són certament damasianes i gravades al temps del pontificat de Damas.

Però la teoria sobre la lletra filocaliana va més endavant i pràcticament ve a dir: "Totes les inscripcions damasianes gravades del 366 al 384 han de presentar lletra filocaliana pura. Si sabem per altres mitjans que una inscripció ha d'atribuir-se a Sant Damas i no presenta aquest caràcter: 1r, si és en caràcters vulgars, o bé serà anterior al 366, o no és la inscripció original sinó una còpia medieval; 2n, si és en lletra semifilocaliana serà del temps del papa Sirici. Naturalment, serà molt dubtosa tota inscripció sense lletra filocaliana pura."

Examinem aquesta teoria per punts diferents:

I. Quan començà la lletra filocaliana pura? Filocalus, l'any 354, empra en el seu calendari un caràcter de lletra almenys molt semblant, però no en forma



EVTYCHIVSMARTYRCRVDELIAIVSSATYRANNI
CARNIFICVMQVIASPARITERTVNCMILLENOCENDI
VINCEREQVODPOTVITMONSTRAVITGLORIACHRISTI
CARCERISINLVVIEMSEQVITVRNOVAPOENAPERARTVS
ESTARVMFRAGMENTAPARANNESOMNVSADIRET
BISSENITRANSIERE DIESALIMENTANEGANTVR
MITTITVRINBARATHRVMSANCTVSLAVATOMNIASANGVIS
VVLNERAQVAEINTVLERATMORTISMETVENDAPOTESTAS
NOCTESOPORIFERATVRBANTINSOMNIAMENTEM
OSTENDITLATEBRAINSONTISQVAEMEMBRATENERET
QVAERITVRINVENTVSCOLITVRFOVETOMNIAPRESTAT
EXPRESSITDAMASVSMERITVMVENERARESEPVLCRVM

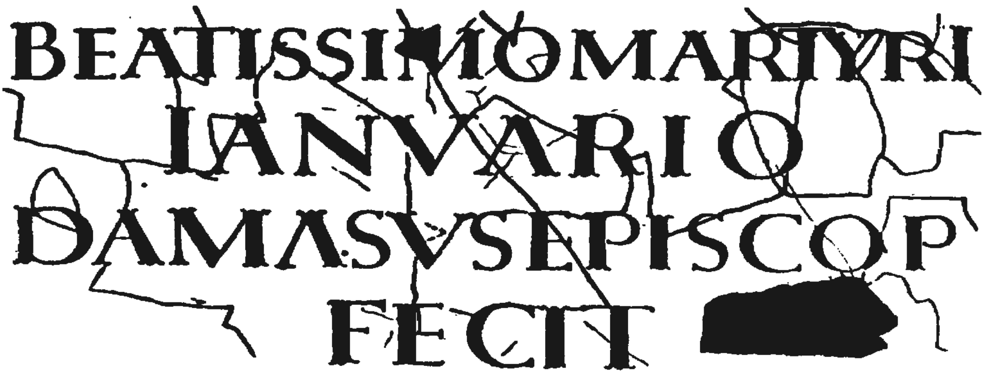
N.º 27. — St. Eutiqui

exclusiva. Ell mateix en el gravat davanter ens diu: "Furius Dionisius Filocalus titulavit". El "titulavit" sembla indicar que ell fou l'artista qui dibuixà les magnifi-

dament combatuda per Marucchi, *N. Bull.*, 1903, p. 195-198, 1905, p. 191-230 i darrerament en *Atti della Pont. Ac. Rom. di Arch.* 1924, vol. I, part. II, p. 61..., no volem donar-la com a segura. Leclercq segueix cegament l'opinió de Marucchi. l. c. col. 152.

(6) Vide: Leclercq, *Dict. d'Arch.* mot: *Calendrier*, fig. 1862, 1863 i al mot: *Chronographe de* 354, fig. 2910-2912. Els gravats són còpies del temps de la Renaixença, conservats en el Ms. Vat. Lat. 9135, fol. 218... No sabem si la còpia era gaire fidel.

ques il·lustracions i no pas el copista de tota l'obra (6 bis). En l'esmentada inscripció del papa Eusebi i en una altra fragmentària (Leclercq, col. 163, fig. 3551) fa constar "F. D. Filocalus scripsit". Filocalus era, per conseqüent, l'artista, el cal·lígraf, com l'anomena sempre De Rossi. Res no fa pensar que ell mateix fos el marbrista qui esculpí la seva lletra, puix en les dues inscripcions es llegeix "scripsit" i no pas "insculpsit", o altre verb sinònim, com seria d'esperar d'un marbrista. És per això que De Rossi (*N. Bull.*, 1888-89, p. 153) diu: "le origini delle predetta calligrafia (filocaliana) nel marmo non sieno anteriori al Pontificato dell'amico di Furio Dionisio Filocalo"... "ni una pietra ci insegna, che egli avesse fin d'allora altresi in uso di disegnare sui marmi il suo calligrafico alfabeto". "L'elegante calligrafia da F. D. Fil. fu destinata e riservata come proprie alle epigrafi metriche del poeta pontefice" (p. 147). La darrera afirmació és errada, com ha provat Wilpert en *Roem. Quart.*, 1908, p. 137, puix almenys es coneixen dues inscripcions amb aquella lletra, certament no damasianes. Wilpert tampoc creu probable la tesi que l'esmentada lletra no sia anterior al pontificat de Damas, ja que sabem que Filocalus treballava des de l'any 354. Però el calendari del 354 no prova que Filocalus llavors ja dibuixés sobre el marbre. Demés, la inscripció de la mare de Damas (Leclercq, n. 64 i Wilpert, l. c.) no pot ésser anterior a l'any 365 i està gravada en lletra vulgar. Si en aquest temps ja era divulgada la lletra filocaliana pura, com s'explica que no l'adoptés Damas en aquesta ocasió? Hom creu que es pot resoldre aquesta dificultat dient que Damas mentre fou diaca no podia permetre's una inscripció de luxe, molt costosa. Però sabem perfectament que els diaques de Roma eren personalitats de primer ordre dintre la

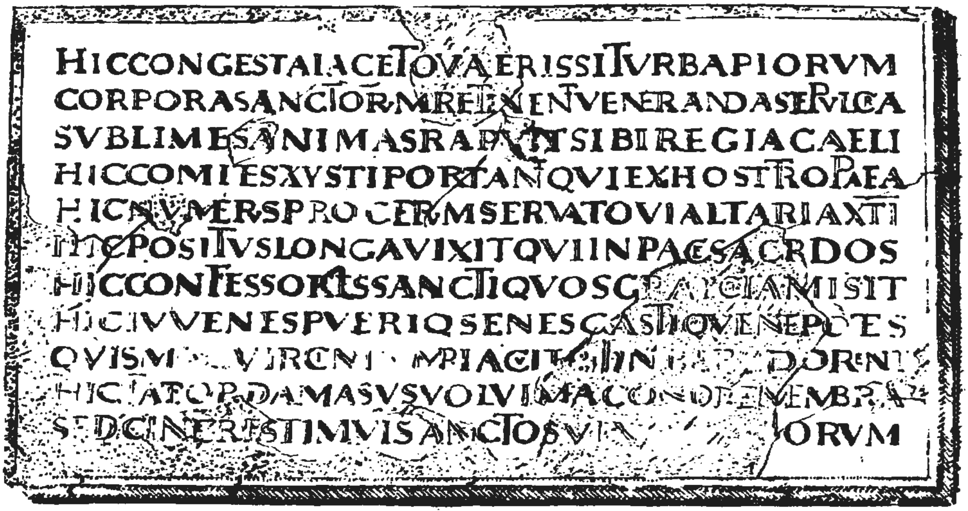


N.º 22. — St. Gener

jerarquia eclesiàstica; sobretot el primer diaca, com ho era Damas, representava el que en diriem avui el cardenal secretari o el cardenal vicari. Durant molt de temps era de regla que aquest diaca fos el successor del Papa. Un perso-

(6 bis) Així ho creu també Mommsen en l'edició de *Mon. Germ. Hist.*, *Chronica Minora, I.*

natge així, qui demés ja tenia 60 anys i havia tingut el seu pare bisbe, certament podia dedicar una inscripció filocaliana a la seva mare. Per fi, la cripta on fou enterrada és molt important i ja devia llavors pertànyer a la seva família. la qual cosa prova que era una distingida família. Altra raó donarem després en favor de la tesi de De Rossi.

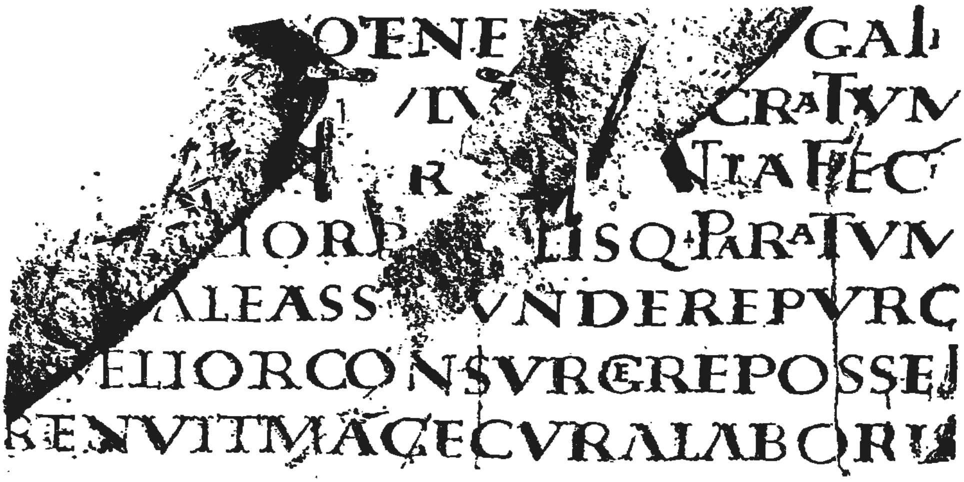


N.º 12. — Hic congesta

Però tant en un cas com en altre, tant de la hipòtesi de Wilpert, com de la de De Rossi no es pot deduir que Damas des del primer any del seu Pontificat havia necessàriament d'adoptar aquesta lletra per les seves inscripcions. L'única inscripció datada és de l'any 383. Per què Damas havia de començar l'any 366-67 i no l'any 368-69 o bé el 370-71? No tenim el més mínim indici d'una inscripció filocaliana dels primers anys del Pontificat. En canvi, naturalment, s'hauria de suposar d'aquesta època no sols la de la mare de Damas, qui, segons el seu epitafi, visqué 60 anys almenys després del naixement de Damas, sinó també la de Sixte II, la qual està també en lletra vulgar (Ihm, n. 17; *N. Bull*, 1910, p. 224 ss.) i potser alguna altra.

Altra limitació. És clar que des que Damas començà de servir-se de la lletra filocaliana per als seus epigrames no deixaria de fer-ho en cap inscripció en honor dels màrtirs; però voler, com ho fa Ihm, que també havia d'aplicar-se aquella lletra absolutament a totes les inscripcions que reproduïen un epigrama de Sant Damas, és passar de la mida. Quan es tractava d'un senzill diaca o prevere o altre fidel, no era pas el Papa qui costejava la inscripció, qui arreglava la tomba, sinó la família del difunt. "Hunc mihi composuit tumulum Laurentia coniunx" (la meva esposa Llorença m'aparià aqueix túmul), diu la del bisbe Leo (Ihm,

n. 33), i la família podria triar el marbrista i l'artista que més li plagués. Damas no havia de tenir interès a recomanar la lletra de Filocalus, ans al contrari, no fóra estrany que preferís reservar-la per als màrtirs. No pot significar res l'excepció de l'epigrama de Projecta i menys pel que direm més endavant. Damas tingué, és veritat, la vanaglòria de "cultor martyrum", de Papa constructor de criptes, basíliques i altres monuments; en això no féu més que seguir els emperadors, cònsols i les altres autoritats romanes; però el que és la vanaglòria de poeta no podem pas carregar-li. Recordi's que no curà mai de fer una collecció dels seus versos.



N.º 19 — St. Corneli

En resum, és molt aventurat fixar la data precisa del començament de la lletra filocaliana pura, i més voler-la generalitzar a tots els epigrames damasians gravats des del 366 al 384.

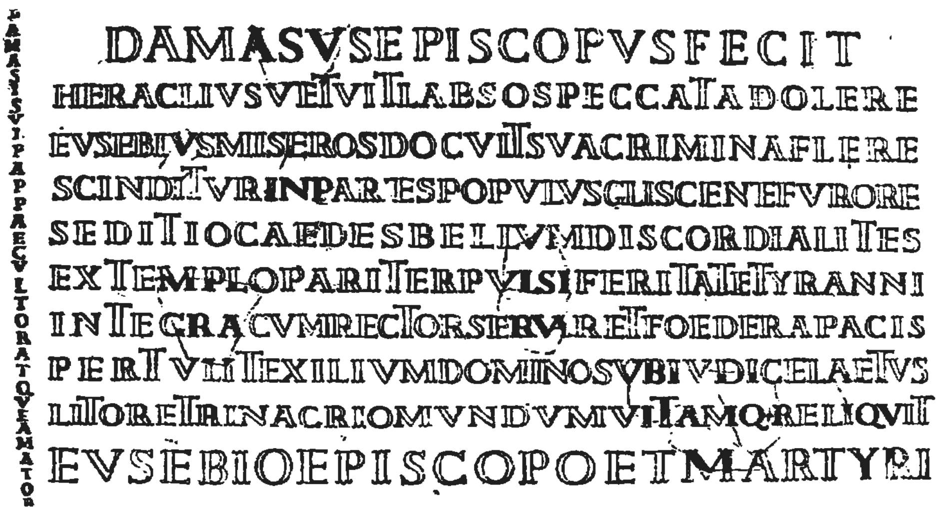
II. Quan finí l'ús d'aquesta lletra? "Forse appena morto Damaso il suo fido calligrafo Fur. D. Filocalo cominciò a variare ad arte gli ornamenti dell'alfabeto che non male chiamaremmo ieratico", contesta De Rossi (*Bull.* 1873, p. 45). Aquest "forse" ha passat després a ésser un axioma: Totes les inscripcions en lletra semifilocaliana s'han de suposar del temps del papa Sirici.

Aquest caràcter de lletra semifilocalià o sirició presenta remarcables diferències en les diverses inscripcions conegudes. Algunes com la n. 90 de Ihm i la del n. 96 són de "bellisimo tipo" (Vide *N. Bull.* 1895, tav. II); a primer cop d'ull podrien considerar-se dignes del gran calligraf.

Nosaltres volem provar que una línia divisòria de temps entre una i altra lletra no existeix; hi hagué uns anys, pocs o molts, en els quals ambdues eren usades coetàniament, i molt probablement ja en vida de Sant Damas.

En el *Nuovo Bull. di Arch. Crist.*, 1917, p. 111-112 ens presenta Marucchi dos fragments d'inscripcions pertanyents a una mateixa transenna de marbre; l'un "R HONOR" filocalià pur; l'altre "...BYTER HOS......ORUS" semifilocalià. Per força han de suposar-se del mateix temps, si no volem acudir a suposicions fantàstiques.

En el *Bull.* de 1866, p. 102, altres dos fragments trobats en una mateixa basílica o triclínium de Porto "RIB" i "VS EPISCOPVS" (ara al Museu Laterà, sala d'entrada, n. 78 i 82) també amb la mateixa diferència de lletra. Cal fer avinent que la basílica o triclínium, segons el mateix De Rossi, pertanyien



N.º 18. — St. Eusebi

al Xenodochium bastit per Pammachius. Aquest no fou construït fins el 1897-98, com ho sabem per l'epístola LXVI de Sant Jeroni: "Audio te xenodochium in portu fecisse Romano" (he sentit dir que havies bastit un hospital a Porto) (7), doncs, molt després de la mort de Sant Damas. Fóra del tot arbitrari dir que el fragment "RIB", verament monumental per les seves dimensions, ja existia allí abans de la construcció de l'Hospital. Així, en 397, encara tenim lletra filocaliana pura al costat de la semifilocaliana.

Referents a la tomba dels dos germans Sant Protus i Sant Hyacinthus coneixem dos bells epigrames. En l'un (Ihm, 49) el Papa-poeta ens diu que el sepulcre o cripta dels dos sants estava amagat sota la muntanya; i ell el féu manifest:

(7) L'epístola és del 398. Cavallera. *S. Gerome*. I, p. 159, 179-80; II, p. 44. Louvain, 1922.

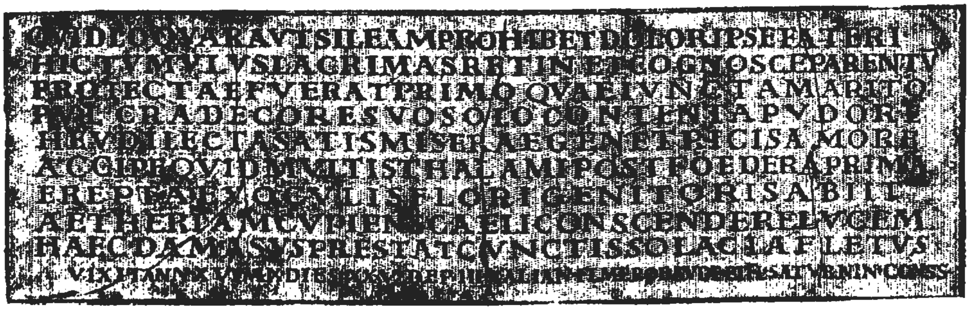
EXTREMO TVMVLVS LATVIt sub aggere montis.
HVNC DAMASVS MONSTRAT, servat quod membra piorum
TE PROTVM RETINET MELior sibi regia caeli,
SANGVINE PURPVREO SEqueris, Hyacinthe, probatus.
GERMANI FRATRES, ANIMis ingentibus ambo,
HIC VICTOR MERVIT PALmam, prior ille coronam.

(El túmul era abscondit al cor de la muntanya. | Damas el fa manifest puix guarda despulles de sants. | Millor estança, el reialme cèlic, et vol per ell, o Protus; | donant ta sang purpúrea et fas digne de seguir-lo, Jacint. | Germans ambdós de gran coratge; | aquest mereix la palma, el primer la corona.)

En l'altre el prevere Teodor ens conta que el mateix sepulcre estava cobert per la muntanya, la terra i la tenebror i que ell hi construí una obra admirable per a fer-lo accessible al poble fidel:

Aspice descensum, cerNES MIRA(bi)LE FACTum.
sanctorum monumenta vIDES patEFACTa sepuLCRHIS.
martyris hic Proti tumulUS IACET ADQVE YACHINTI,
quem cum jam dudum teGERET MONS, TERRA, CALIGO,
hoc Theodorus constRUCXIT PRESBITER INSTANS,
ut domini plebem opera MAIORA TENERENT.

(Guaita, veuràs l'escala admirablement feta, | contemplaràs els monuments sepulcrals dels sants ara patents. | Aquí el túmul del màrtir Protus i el de Jacint | els quals, com fins fa poc cobria la muntanya, les runes, la tenebror, | el prevere



N.º 53. — Projecta

Teodor construí aquesta obra tan urgent | perquè aules més espaioses poguessin aplegar el poble del Senyor.)

Com que el primer està en lletra filocaliana pura i el segon en semifilocaliana, segons el conegut axioma aquest ha d'ésser del temps de Sirici i així en

Römische Quartalschrift, 1924, p. 19, Jossi diu: "...venuta la pace la storica cripta che aveva subito le ingiurie del tempo ed era rimasta nascosta, fu consolidata e decorata per opera del Pontefice Damaso—*Extremo tumulus*, etc.— Sembra que la cripta abbia sofferto ben presto un *secondo interramento* perchè Teodoro si occupò di restaurarla e renderla più accessibile..."

Però, com s'explica aquest "secondo interramento" en tants pocs anys? Els bàrbars encara no havien arribat a Roma. Nosaltres creiem trobar una explicació ben senzilla, afirmant que no hi hagué tal segon ensorrament ni tal segona restauració. Ambdues inscripcions fan referència a un mateix fet. La del papa Damas era un elogi dels màrtirs i feia constar que ell descobrí la cripta; la de Teodor feia memòria que ell pagà les obres de l'excavació, decoració, engrandiment, etc. El dos epigrames es complementen i són de la mateixa època (8). El mateix Ihm diu del vers de Teodor "Theodorus ille qui opus construxit aequalis fere Damasi putari potest, idemque carmen haud elegans videtur condidisse". Potser fóra millor dir que Damas és també l'autor de l'epigrama.

Encara un altre exemple, si bé no tan clar, podríem adduir; les dues inscripcions del sepulcre de Sant Corneli (Ihm, 19) amb la consabuda diversitat de lletra. (Vide *Roma Sott.* I, p. 287). La segona:

S......
....

MA......
PIA [*membra re*]TENTAT

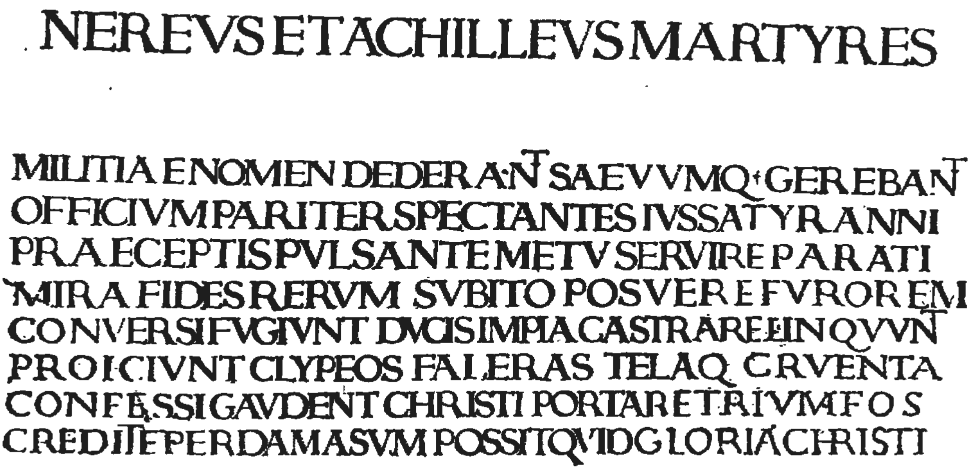
podrà ésser suplerta com es vulgui; l'únic suplement segur és el de la darrera ratlla "PIA membra reTENTAT" damasiana (exacta en el n. 44, I, Ihm). El més enraonat és suposar que ho són també les altres; ja que Sant Damas construí la cripta, segons resa la primera inscripció, "... tenebrisque fugatis".

Darrer exemple. — L'epigrama de Sant Nereu i Aquileu (n. 8, Ihm) sabem de cert que és damasià, i és un elogi dels màrtirs, però està gravat en lletra semi-filocaliana. Explicació tradicional, axiomàtica: Fou esculpida després de la mort de Damas (De Rossi, *Bull.* 1874, p. 28) (9): "nasce il sospetto che le lettere dei carme damasiano alquanto meno artificiose... sieno state incise dopo la morte di quel pontefice (Damaso); quando appunto sotto Siricio la calligrafia dama-

(8) Com ja fa observar Jossi, l. c., la inscripció del papa estaria collocada en la cripta damunt el sepulcre, i la de Teodor a dalt de l'escala per ell construïda, per això comença, dient: "Aspice descensum, cernes mirabile factum..." Remarqueu com la inscripció del Papa no parla per res de construccions; sols diu "monstrat", que vol dir que ell descobrí el sepulcre. Certament si ell hi hagués fet la decoració no hauria oblidat de celebrar-ho en l'epigrama.

(9) Per no allargar la discussió no seguirem tot el raonament de De Rossi, qui suposa que la inscripció no fou gravada o collocada en la tomba dels dos màrtirs fins els anys 391-395, època en la qual fou construïda la basílica conservada en bona part fins avui. (Catacumba de Domitilla).

siana fu a bello studio alquanto variata e semplificata". Però si fos de Filocalus, com s'explicaria que aquest artista emprés expressament una lletra menys bella per a un epigrama que portava el nom i era obra del seu venerat amic el papa difunt? No hauria estat això oblidar o profanar la seva memòria? Cal remarcar que l'esmentat epigrama és exclusivament un elogi dels màrtirs; per res no parla de construccions o decoració; doncs, podia ésser la inscripció encarregada i col·locada tot seguit sense haver d'esperar, com De Rossi suposa per la



N.º 8. — Sts. Nereu i Aquileu

inscripció de Sant Corneli, que estigués llesta la cripta. Ihm, a qui no convencé l'explicació de De Rossi, se surt del pas dient (*Rhein. Museum*, L, p. 198) que potser no tenim el marbre original, sinó una còpia posterior.

Repetim l'afirmació abans establerta: Contra la teoria generalment admesa creiem que hi hagué un espai de temps més o menys llarg, en el qual eren usades indistintament ambdues lletres, la filocaliana i la semifilocaliana. Podran cercar-se diverses explicacions per aquesta conclusió, quan es faci un estudi seriós de la qüestió. Nosaltres, com a preparació, en volem proposar una que ens sembla la més ardida.

Filocalus fou un cal·lígraf, un dibuixant. Deixà de treballar o morí abans del desembre del 383. Llavors, encara vivent Sant Damas, els seus marbristes, ensinistrats a gravar la lletra filocaliana per 14 ó 15 anys de pràctica, seguiren imitant-la amb més o menys perfecció segons l'habilitat. Això continuà, naturalment, en temps de Sirici.

Sospitem, en efecte, que la inscripció de Projecta de l'any 383 no fou dibuixada per Filocalus. Per a mostrar el fonament de la nostra sospita fóra necessari tenir a la vista una bona reproducció de totes les inscripcions damasia-

nes segures. Ens limitarem a comparar-la amb les que es conserven quasi senceres, n. 4, 40, 27, 22, 12, 18, 19 d'Ihm. Ja a priori hauríem de suposar que, com tot artista, Filocalus anà perfeccionant-se en el seu art. Si comparem aquestes set inscripcions remarcarem això d'una manera indubtable. Sense por d'errar podem assenyalar com la més imperfecta el n. 4: "Cingebant latices...".

És sobre l'original que hom pot veure la imperfecció, la irregularitat de les lletres i de les ratlles; aquí parlarem de diferències visibles en qualsevol fotografia. En tota al inscripció ni un sol nexe de consonants, ni una sola abreviatura, ni una sola vocal inscrita i com a conseqüència les ratlles una més llarga que l'altra, sense la simetria que amb tanta cura cercà Filocalus en les seves millors inscripcions, en les quals tant les primeres lletres com les darreres de cada vers estàn en línia vertical. No hi ha dubte que de les set inscripcions esmentades, aquesta és la que primer dibuixà el nostre artista.

Si passem a la de Santa Agnès n. 40 ja hi trobarem un bon avenç. Les lletres bon xic millors, però sobretot les darreres de cada vers ja formen una línia vertical. Per obtenir aquest resultat en "RABIEMQ(ue) ja ens apar abreujat el "que", cosa que més tard no fallarà mai, abreujats també els mots "VIRIB(us)" i "PRECIB(us) i amb dues vocals més menudes la paraula "PUDoRiS"; però encara es val, per uniformar els versos, del ben poc estètic procediment d'*espais* i *lletres* més o menys amples segons la conveniència.

L'art excels del mestre comença a manifestar-se en la de Sant Eutiqui, n. 27; en la de Sant Gener, n. 22; i més que tot en el "Hic congesta", n. 12; en la de Sant Corneli, n. 17 i en la de Sant Eusebi, n. 18, que porta la seva signatura. En les tres darreres: nexes de consonants a desdir, menudes vocals inscrites dintre les consonants, lletres que sobresurten i naturalment simetria, varietat i uniformitat perfecta. A més les barres verticals molt més gruixudes en proporció a la seva altura (10). Potser el gruix és excessiu i estèticament podríem dir que "barroquegen". Les mateixes observacions podríem fer sobre els fragments damasians i filocalians indiscutibles, però ho deixarem per a una altra ocasió.

Doncs bé, després que Filocalus havia compost tota una sèrie de magnífiques, acurades inscripcions, com pot hom capir que a l'any 383 el mateix artista

(10) Les diferències paleogràfiques exigirien un estudi especial, que esperem empendre en una edició amb traducció dels epigrames de Sant Damas. Remarquem ara "grosso modo" l'alçada i el gruix de la lletra "I".

Insc. n. 4,	"Cingebant",	alçada:	60 a 61 mm.	gruix:	11 a 12 mm.
" n. 40,	"S. Agnès"	"	61 mm.	"	11 a 12 mm.
" n. 27,	"Eutichius"	"	47 mm.	"	9 1/2 mm.
" n. 12,	"Hic cong."	"	45 mm.	"	10 1/2 mm.
" n. 19,	"S. Corneli"	"	40 mm.	"	10 1/2 mm.
" n. 18,	"S. Eusebi"	"	41 mm.	"	11 mm.
" n. 53,	"Projecta"	"	33 a 35 mm.	"	4 a 5 mm.

La comparació és significativa. Les barres de la "I" de Projecta apareixen ben primes al costat de les altres.

dibuixés la de Projecta, barroera i raquítica al costat d'aquelles? Incisió imperfecta, lletres desiguals, barres molt primes en proporció a l'alçada i sobretot altra volta ni un sol nexe, ni una sola vocal inscrita, ni una sola abreviatura, mala disposició dels versos, que ja no acaben en línia vertical. No, aquesta inscripció no podia sortir de les mans de Filocalus a l'any 383; es veu ben clar que el marbrista tenia el model de les lletres isolades, però ja no sabia lligar-les i apariarles. Cosa curiosa: havem dit exagerant que no hi ha cap abreviatura, però no és veritat, n'hi ha una en el mot "PARENTVm", en el qual la "m" va suplerta amb una ratlleta sobreposada a la "V"; però aquesta abreviatura no es troba mai en les altres inscripcions filocalianes. Compareu la inscripció de Sant Corneli en la qual tenim dos versos acabats en "SACRATVM", "PARATVM" amb la "M" sencera i en canvi vocals menudes per a guanyar espai.

Si, doncs, Filocalus no fos l'autor de la inscripció de Projecta, la hipòtesi que llavors ja havia mort, devindria ben probable.

Per acabar se'ns permetrà deduir de la darrera teoria exposada una prova que havíem promès en favor de la hipòtesi de De Rossi afirmant que la lletra filocaliana no és anterior al pontificat de Sant Damas. Com havem vist, la inscripció "Cingebant" del Vaticà, la qual és sense cap dubte d'aquest temps, és encara molt imperfecta; això no hauria estat possible si Filocalus ja s'hagués dedicat a l'art de les inscripcions des de l'any 354. Més raonable fóra pensar que feia poc temps que s'hi dedicava i que potser aquesta fou una de les primeres que composà. El que sí podem afirmar amb seguretat, és que els bells fragments no damasians del Museu Laterà (11), l'un amb la signatura de Filocalus, ja són dels bons temps de l'artista i no anteriors al "Cingebant".

(11) Leclercq en *Dict. d'arch.* l. c., fig, 3551, o en Marucchi, *I Monumenti del museo... Pio Lat.*, tav. XLVI.

UN CONCILI PROVINCIAL DE TARRAGONA DESCONEGUT, PER MN. SANÇ CAPDEVILA, PREV., DIRECTOR DE L'ARXIU ARXIDIOCESÀ DE TARRAGONA

No ens consta la participació directa de Tarragona en el Concili de Nicea, però sí que tenim documents certíssims de la seva dignitat i influència jeràrquica en aquell segle IV tan important en l'Església catòlica. Era, doncs, natural que el nostre ARXIU HISTÒRIC ARXIDIOCESÀ portés la seva collaboració al volum que ANALECTA SACRA TARRACONENSIA dedica a commemorar aquell fet transcendental, traient dels seus tresors quelcom referent als nostres gloriosos concilis, fills tots, en certa manera, d'aquell primer concili ecumènic.

El dia primer de maig de 1261 es va reunir a Tarragona un concili provincial extraordinari del qual els historiadors, si no en desconeixen l'existència, n'han descuidat la memòria. Ens referim a la reunió eclesiàstica, instada pel papa Alexandre IV, per tal que els prelats tarragonins, com els pares provincials d'altres assemblees idènticament convocades *ubique terrarum* (1), deliberessin, en substitució d'un concili ecumènic, sobre els remeis que calia adoptar per a prevenir el perill mongolo-tartàric que tornava amenaçar, d'una manera imminent, l'Europa central. Les actes de l'ignorat concili han reaparegut suara, al nostre ARXIU HISTÒRIC ARXIDIOCESÀ, registrades dins un cartoral del s. XIII, que conté una multitud de cartes referents al pontificat de l'arquebisbe Benet de Rocabertí (1252-1268) (2).

És possible que el referit cartoral, a conseqüència d'alguna revolta (3), hagués romàs ocult algunes centúries dintre les pregoneses d'un amagatall; així

(1) Vegeu: Labbei-Cossartius. *Sacrosancta Concilia* (Venècia, 1731), Vol. XIV, p. 307.

(2) El referit cartoral va unit amb altre registre de documents referents al patrimoni de la mitra, formant els dos junts un còdex de 187 fulls de pergamí, relligat amb tapes de fusta, revestides de pell de color negrosa, la qual està decorada amb motius geomètrics. El primer dels esmentats cartorals consta de 91 fulls, de 332 × 230 mm. (la caixa de lletra en mesura 225 × 170), numerats amb xifres romanes; la documentació dels quals referent al nostre concili n'ocupa els XXXIX — XLIIII. Els epigrames i lletres inicials de cada document són colorades de vermelló i els distints caràcters de lletra revelen la varietat d'escrivans.

(3) Durant els plets entre el patriarca Pere de Clasquerí i el rei Pere III, sobre la jurisdicció de la ciutat i camp de Tarragona, el castell de l'arquebisbe fou saquejat, i vers l'any 1375 els revoltosos calaren foc a l'arxiu arxiepiscopal. — Blanc, *Arxiepiscopclogi de Tarragona*, cap. 34.

ens ho fa creure, per una banda, el fet de no trobar-se inventariat en els catàlegs vells de l'arxiu arxiepiscopal (4) i, per altra part, la documentació que roman inèdita en ell després de les múltiples i escrupoloses investigacions fetes als nostres arxius pels diligents recercadors dels segles XVI-XIX; i encara sembla confirmar-ho el trist concepte que els nostres arxiepiscopologistes demostren tenir de l'arquebisbe Benet de Rocabertí (5), concepte per cert ben distint del que revela aquella inèdita documentació dotzecentista. Aquesta circumstància, doncs, podria ésser una explicació ben racional de l'oblit en què ha caigut el concili de referència. Demés, com que aquella venerable assemblea de prelats dotzecentistes es va concretar exclusivament a l'objecte determinat per la Santa Seu, les seves determinacions no interessaven permanentment a la legislació particular de la província eclesiàstica tarragonina i, per consegüent, no foren inserides al cos de les constitucions provincials, quan foren col·leccionades pel patriarca Joan d'Aragó (1327-1334), ni quan varen ésser, més tard, estampades pel cardenal d'Auria (1557), Antoni Agustí (1580), Joan Terés (1593) i pel vicari general de Costa i Borràs, en 1866. I finalment, per causes que ignorem, tampoc no és esmentat el nostre concili en les històries i col·leccions generals fetes a base de l'arxiu del Vaticà, on foren registrades pel vice-canceller de la cúria romana les actes tarragonines, trameses allà oportunament per delegats especials de l'assemblea, segons consta en el mateix procés del concili (6).

Es tracta, doncs, d'un concili inèdit el qual, de més a més, té la importància de revelar a la història universal el concurs de la nostra província eclesiàstica en la mancomunitat d'esforços que la Santa Seu arbitrà, l'any 1260-1261, per a esquivar el perill imminent d'una hecatombe europea.

* * *

Feia molt de temps que l'Europa central era somoguda per múltiples guerres i contínues revoltes interiors; les croades per a la reconquesta de la Terra Santa, les lluites entre l'Imperi i el Papat i les discòrdies entre Güelfs i Gibel·lins la convertiren sovint en escenari de cruentíssimes tragèdies; però la trista sort d'aquelles nacions transalpines s'agreujà d'una manera esfereïdora en dar-se compte que anaven a ésser envaïdes per unes hordes asiàtiques de raça mongò-

(4) Els dos únics catàlegs generals que es conserven a l'arxiu foren ordenats l'un en 1675, codificant els catàlegs parcials fets durant el pontificat de Joan Terés (1587-1603) i completats durant el de Joan de Moncada (1612-1622); i l'altre, l'any 1787, per Fr. Josep Ceferí Martí, monjo, del reial monestir de St. Jeroni de la Vall d'Hebron i natural de Tarragona.

(5) El concepte del qual es fa ressò el P. Villanueva és el següent: "De este arzobispo, dice Blanch (el més excellent dels arxiepiscopologistes tarragonins), no se hallan sino pleitos, cuestiones e inquietudes que echaron a perder la iglesia y la metieron en gran confusión". — *Viage Literar.* Vol. XIX, p. 186.

(6) Vegeu el text del final.

lica, conegudes generalment amb el nom infernal de tàrtars i famoses per la seva extraordinària crueldat. Aquells selvàtics exèrcits, procedents de la Tartària i d'entre les erràtiques tribus que corrien per les pregoneses d'Altai, acoblats un dia per l'intrèpid Gengis-Kan I i abordats fanàticament (7), pel mateix cabdill, a la conquesta del món, després d'arrabassar extensos territoris i ciutats populoses de l'Àsia, engruixiren les seves files amb els elements bèl·lics de les poblacions engrunades i assaltaren les fronteres de la Rússia, la Polònia i l'Hongria, amenaçant avançar vers les nacions occidentals amb la bàrbara pretensió de sepultar reis i vassalls, imperis i papats, cristians i sarraïns sota una tràgica desvastació general (8). La remor devastadora d'aquella terrible allau tartàrica escampava un baf de pànic general; àdhuc aquells bel·ligerants de partits cristians contraris, que s'havien tirat en cara mútuament la culpa d'aquella estrangera agressió (9), es mancomunaren patriòticament contra la monstruositat del perill comú. Bela, rei d'Hongria, acudia a la Santa Seu suplicant-li auxili, el mateix emperador Frederic II demanava adjutori a les nacions cristianes (10), Sant Lluís rei de França es preparava a la lluita fins al martiri (11), els Papes reunien concilis i ordenaven croades (12), el neguit era universal, la basarda màxima (13), i l'es-

(7) Gengis-Kan I es vantava que Déu del Cel li havia cedit l'imperi de la terra i en conseqüència es manifestava obligat a dominar les nacions. (Cèsar Cantú, *Histor. Universal* (París, 1873, IV, p. 140. — Cf. en la butlla del P. Alexandre IV. Vegeu el text final).

(8) El P. Alexandre IV escrivia als prelats tarragonins que els tàrtars "...hostilem attemptent additum in Europam ubi fortia cristianitatis capita conterere cogitant et Regum tronis eversis, sedibusque potentium, sibi totius orbis ascribere monarchatum". Vegeu el text al final. — I el trobador Guillem de Montagnagol es planyia que, si Déu no hi posava remei, els tàrtars mesurarien els clergues i seglars amb la mateixa mesura:

"Mas er venon sai deves Orien
Li Tartari, si Deus non o defen,
Que'ls faran tots estar d'una mesura".

Raynouard, *Choix de póesies des trouvadours*. Vol IV, p. 333.

(9) A. Raimbaud, *L'Empereur Frédéric II, Revue de deux-mondes* (1887). Volum LXXXII, p. 426. — Cf. La veu popular també culpava l'emperador Frederic d'haver cridat els tàrtars per tal de destruir el Papat.

"E fu par le monde retrait
Que l'Empereres pour son trait
Frederis, les ot fait venir
Pour crestienté ahuonir".

Felippe Mouskes. Ed. Reiffenberg, v. 30967-30970. — Vegeu Tourtulon, *D. Jaime I el Conquistador* (València, 1874). Vol. II, p. 309, nota.

(10) Tourtulon, *lloc citat*.

(11) Els historiadors francesos i els biògrafs de Sant Lluís refereixen que el sant Rei, responent a una pregunta de la seva augusta mare, va dir: "Si vénen els tàrtars o els engegarem al Tàrtar o ens enviaran al Cel".

(12) Bull. Rom. Ed. Taurin. (1858). Vol. III, p. 510. — Raynaldi, *Annales eccles.* ad an. 1259, n. 31; 1260, n. 35.

(13) Cèsar Cantú copia l'exagerada relació de Bieult: "toutes les gens de Orient en eurent si grant paour et si grant hite, que le seul nom des Tartres et la hideur de les oyr nommer par les omes et les chasteaulx, faisoit les dames enchaintes aborti de peur et de hite". — *Història Univers.* (París, 1873). Vol. IV, p. 158, nota.

fereïment del poble, segons A. Riambaud, era comparable amb la paorosa angoixa de la vigília de la fi del món (14).

De les confuses i exagerades narracions que ens transmeten els historiadors sembla deduir-se que la imminència del perill tartàric ja venia amenaçant intermitentment l'Europa central des d'alguns anys. Després de la batalla del Kalka (1224), on les tribus polovetzes foren esmicolades i la cavalleria russa engegada al lluny del camp, la sort de les nacions occidentals hauria esdevingut ben perillosa si les tropes de Gengis-Kan no haguessin abandonat la Rússia per a dirigir-se a la conquesta de la Xina. Més tard, sota l'imperi d'Oktai, fill de Gengis-Kan, es reproduí el perill després de la sagnant lluita del Sita (1238), on fou decapitat el gran Jordi II, príncep de Susdàlia, quan les innombrables hosts de Bati, cabdill dels tàrtars, passaren a devastar la Volínia i la Galítzia, avençant vers les regions de més ençà. Aquesta vegada el perill asiàtic fou bona cosa més alarmant i persistent; basta recordar les ambaixades del rei d'Hongria al papa Gregori IX en demanda de socors i les cartes que Frederic II, l'any 1241, escrivia als prínceps cristians demanant-los protecció contra els infidels invasors (15); i la persistència del perill es manifesta palesament pel fet que, quatre anys més tard, el papa Innocenci IV, en convocar els prelats anglesos per al concili de Lió (30 de gener de 1245), els assabentava com un dels objectes principals de l'ecumènica assemblea era: "ut ipsa ecclesia per fidelium salubre consilium et auxilium, fructuossum... afflicto Romano Imperio propere valeat subvenire ac invenire remedium contra Tartaros" (16). Els tàrtars, aleshores, ja havien conquerit la Polònia i l'Hongria, on executaren les crueldats de consuetud i encara manifestaven l'ànim de seguir avançant vers l'Europa central per a fer-la també víctima de la seva criminal audàcia. Per això el referit Concili manà que es fortifiquessin amb murs i vallades les fronteres, per tal de barrar-los el pas o entretenir-los fins a donar temps de cercar forces auxiliars que poguessin refrenar la invasió (17). Sortosament, però, Kuiuk, el saquejador de l'Hongria, es

(14) Leclercq transcriu la següent relació de la invasió tartàrica: "Tout un monde barbare, dont les Auguste et les Trajan avaient à peine déviné l'existence, par délà le monde germain et le monde scythique, qui étaient pour Tacite la fin del Univers connu, s'ébranle tout à coup. Des rivages de l'Océan chinois aux rivages classiques de la mer Noire, se sont avancées les hordes sans nombre des Tartars-Mongols. Sur leurs pas, des empires, dont l'Allemagne et l'Italie n'auraient été que des provinces, ont été mis en poussière, et des régions plus peuplées que l'Europe entière ont été réduites en déserts. Jusqu'à présent rien n'a pu arrêter cette marée d'hommes. Elle a traversé toute la largeur des pays slaves, dispersant comme des feuilles mortes la chevalerie russe; ...Une angoisse immense s'empare de l'Europe comme à la veille de la fin du monde. Partout on sonne les cloches, on prie, on ajoute aux létanies cette formule: "Seigneur, délivrez-nous des Tartares". — Hefele, *Histoire des Conciles* (París, 1914). Vol. VI, p. 6.

(15) Mateu Paris publica la carta de l'Emperador en la *Grande Chronique* ad an. 1241.

(16) Bull. Rom. Ed. Taurin. (1858). Vol. III, p. 510.

(17) La resolució del concili ecumènic diu: "Christianae religionis cultum longius latiusque per orbem diffundi super omnia cupientes, inaestimabilis doloris telo transffodimur, si quando aliqui sic nostro in hac parte obviant desiderio, affectu contrario et effectu, quod ipsum cultum delere penitus de terrae superficie omni studio totaque potentia moliuntur.

retirà d'Europa, l'any 1246, forçat per la fretura d'anar a Karakorum a vindicar la corona imperial que li disputava Skiramun i fer-se proclamar gran Kan dels mongols (24 d'agost de 1246). Sota el regnat d'aquest emperador i als primers temps de l'imperi del seu successor, Mangú, sembla que s'allunyà d'Europa el perill de la temuda invasió; i àdhuc el Papa i el rei de França, Sant Lluís, estigueren esperançats de convertir aquelles hordes indòmites al cristianisme i de fer-les uns poderosos aliats dels cristians contra els sarraïns. Amb aqueixa confiança un i altre organitzaren ambaixades i missions (18) per tal de brindar-los l'amistat i l'evangelització; fins es dóna com a certa una aliança entre ells i el rei d'Armènia i els resultats foren aparentment tan satisfactoris en el principi (19) que els cristians d'Orient arribaren a esperar com a llibertadors els mongols, als quals creien ja convertits al cristianisme, segons els rumors corrents per aquells indrets (20). La suposada conversió tartàrica, però, no donà els fruits que n'eren esperats i arran de les bàrbares extralimitacions dels asiàtics, el fantasma fatídic

Sane Tartarorum gens impia, Christianum populum subjugare sibi, vel potius perimere, appetens, collectis jamdudum suarum viribus nationum, Poloniam, Rusciam, Hungariam aliasque Christianorum regiones, ingressa, sic in eas depopulatrix insaevit, ut gladio ejus nec aetati parcente nec sexui, sed in omnes indifferenter crudelitate horribili debachante, inaudito ipsas exterminio devastarit, ac aliorum regna continuato progressu, illa sibi, eodem in vagina otiari gladio nesciente, incessabili persecutione substernit; ut subsequenter in robore fortiores exercitus Christianos invadens, suam plenius in ipso possit saevitiam exercere, sicque orbato, quod absit, fidelibus orbe, fides exorbitet, dum sublatos sibi gemuerit ipsius gentis feritate cultores. Ne igitur tam detestanda gentis ejusdem intentio proficere valeat, sed deficiat auctore Deo potius, et contrario concludatur eventu: ab universis Christicolis attenta est consideratione pensandum, et procurandum studio diligenti, ut sic illius impediatur processus, quod nequeat adipsos ulterius quantumcumque potenti armato brachio pertransire. Ideoque, sacro suadente concilio, universitatem vestram monemus, rogamus et hortamur, attente mandantes, quatenus viam et aditus, unde in terram nostram gens ipsa posset ingredi, solertissime perscrutantes, illos fossatis vel muris seu aliis aedificiis aut artificiis, prout expedire videritis, taliter praemunire curetis, quod ejusdem gentis ad vos ingressus patere de facile nequeat. Sed prius apostolicae sedi suus denunciari possit adventus; ut, ea vobis fidelium destinante succursum, contra conatus et insultus gentis ipsius tuti esse, adjutore Domino, valeatis. Nos enim in tam necessariis et utilibus expensis, quas ob id feceritis, contribuemus magnifice, ac ab omnibus Christianorum regionibus, cum per hoc occurratur communibus periculis, proportionaliter contribui faciemus, et nihilominus super his aliis Christi fidelibus, per quorum partes habere posset aditum gens praedicta, litteras praesentibus similes destinamus".—Labbei, *Sacrosancta Concilia* (Venècia, 1731), p. 59.

(18) Wading, *Annales FFr. Minorum* ad an. 1245. *Relations des voyages de G. de Rubruk* publiés par Fr. Michel et Th. Wricht (París, 1839).

(19) Assémani creu que Kuiuk i altres cabdills tàrtars varen fer-se cristians l'any 1246. (*Biblioteca oriental.* Vol IV, p. 101). Altres autors diuen que Mangú també es convertí al cristianisme a instàncies del rei d'Armènia, i s'aliaren els dos sobirans per a exterminar els musulmans de la Terra Santa. Ayton assevera que l'esposa de Hulon o Hulagú era cristiana. "Haolono quidem erat Uxor nomine Doucoscaron, et fuit de progenie illorum regum, qui venerunt ab Oriente visa stella nativitatis Domini et ista Domina devotissima cristiana in perpetuum licentiam diruendi templa Sarracenorum petierat, et inhibendi ne solemnitas fieret in nomine mahometi; et fecit Sarracenorum templa funditus devastari, et in tanta servitute posuit Sarracenos quod non erant ausi ulterius apparere". Vegeu Raynaldi et Zaderchii, *Annales Eccles. Baronii.* ad an. 1258, n. 42. I el referit Raynaldi (*lloc citat* ad an. 1260, n. 29) transcriu una lletra papal adreçada al príncep tàrtar, la qual ve a confirmar l'optimisme d'aquells cristians.

(20) Tourtulon, *D. Jaime I el Conquistador* (València, 1874). Vol. II, p. 310.

dels tàrtars va emboirar novament, amb el seu baf pestilent, la pau i la tranquil·litat de les nacions cristianes. El temor dels cristians, en aquesta ocasió, era ben justificat, car els exèrcits encarregats pel gran Kan de complir el suposat pla d'aliança amb els cristians, en tenir subjectat el persa Rokmedí (1256), es dirigiren vers Bagdad, la qual ciutat conqueriren violentment el 10 de febrer de 1258, i captivaren el califa Mostazem; seguidament foren preses també les ciutats de Damasc, Alepo i altres poblacions d'aquella rodalia, i assassinaren llurs ciutadans. Llavors encara els indomables bàrbars, embriacs de sang, trencant tota mena de pactes, envaïren les poblacions cristianes de l'Armènia, Antioquia i Trípoli, i envermelliren cruelment de martiris cristians aquelles vastes regions que havien d'estimar com amigues i defensar com aliades (21). Per altra banda, segons una carta papal adreçada al rei d'Hongria (22), els asiàtics havien proposat al sobirà hongarès Bela un enllaç matrimonial entre un príncep o una princesa tàrtara amb una filla o fill del rei Bela, per tal que, unides les dues famílies sobiranes, els infidels, amb la cooperació de l'exèrcit hongarès, poguessin subjugar més fàcilment les nacions cristianes, la qual cooperació, en cas d'avinença, valdria al rei cristià una cinquena part dels béns conquerits, i, cas que aquest rebutgés la proposta, l'amenaçaven amb una cruelíssima guerra. El rei d'Hongria, obeint els paternals consells de la Santa Seu, va refusar generosament les pretensions i amenaces del tàrtar; i, l'any següent, un furiós eixam d'aquells terribles devastadors envaí la Polònia i l'Hongria. El papa Alexandre IV, assabentat d'aquella salvatge fellonia feta a l'Armènia i d'aquesta tràgica irrupció al territori hongarès, considerant la imminència del perill que amenaçava les altres nacions cristianes, dirigí cartes als prínceps dels regnes i als prelats de l'Església, ponderant-los la trista situació d'Europa i de la cristiandat, instant ensems als metropolitans que reunissin concilis en sengles províncies eclesiàstiques per tal de cercar el consell i remei més oportú en aquelles difícils circumstàncies, puix que creia impossible la reunió del concili ecumènic projectat per a la quinzena després de Pasqua de 1261.

Aquests sembla que foren els antecedents i les causes que motivaren els concilis provincials *pro negotio tartarorum* celebrats, segons l'expressió de Labbei,

(21) Vegeu la carta d'Alexandre IV que transcrivim al final. — Cf. *Nang. in gesta S. Ludovici.* — Reynaldi, però, atribueix les crueltats d'Armènia als sarraïns: "Caeterum quod de Antiochia et Armenia ait auctor (Nangius), non de bello iis illato intelligendum est, sed Aytonum regem Armeniae una cum genero principe Antiochiae, dum Occidentales mutuis discordiis impliciti justa non ferebant auxilia, se Tartarici imperii vectigales sponte constituisse, ut eorum armis a Sarracenorum tyrannide vindicarentur, ut ex Aytono scriptore acuratissime vidimus; unde Sarraceni postea ob concitatos in se Tartaros efferrati, primum in Armeniam et Antiochiam, Guiboga jam victo, iras effuderunt". (*Lloc citat.* ad an. 1260, n. 35). Altres autors creuen que la irrupció a l'Armènia fou feta per un altre eixam de tàrtars quan Hulogú, després de la mort del seu germà, va retirar-se per tal d'anar a possessionar-se de l'Imperi.

(22) La lletra pontifícia és publicada per Raynaldi, *Annales Eccles. Boronii* ad an. 1259, n. 33.

ubique terrarum (23). Ignorem el nombre dels concilis reunits per a l'objecte de referència, però consta que se'n celebraren a Itàlia, França, Alemanya i Anglaterra. De la península ibèrica, fins ara, no es coneixia cap assemblea eclesiàstica que s'hagués ocupat d'aquesta qüestió. El memorial del de Tarragona, suara trobat, emplena, doncs, aquesta llacuna històrica; i l'emplena amb el notable escreix d'interès que li donen la integritat de les actes i la relació completa del procés en la celebració de l'ignorat concili.

Els Concilis celebrats a Europa "pro negotio tartarorum"

Els historiadors enclouen entre aquestes assemblees la reunió de prelats i cavallers convocada per Sant Lluís, rei de França, el diumenge de Passió de 1260, en la qual els reunits, informats per una lletra papal del progrés dels tàrtars a l'Armènia, Síria i Palestina i també del perill en què es trobava la ciutat de Sant Joan d'Acre, ordenaren pregàries i processons de penitència, prohibiren el luxe, els torneigs i tota mena de jocs, recomanant que tothom aprengués el maneig de les armes (24). A part d'aqueixa reunió, l'arquebisbe de Burdeus, als 10 d'abril d'aquell mateix any, va reunir un concili provincial per a tractar de la mateixa qüestió tartàrica i, una vegada estudiats els punts del qüestionari papal, assabentaren a la Santa Seu: 1.r, que els prelats d'aquella província s'havien posat d'acord amb el rei sobre la concentració de les forces franceses; 2.n, que en atenció a la càrrega excessiva que pesava sobre l'Església, s'havia prescrit una contribució general; 3.r, que els prelats havien ordenat pregàries públiques i processons, prohibint els jocs i torneigs, per tal d'aplacar amb penitències la justícia del Cel; 4.t, que també havien fixat el preu màxim dels cavalls de guerra i dels de tragí; 5.è, finalment, que, obeint el precepte apostòlic, havien acordat enviar ambaixadors a Roma per tal d'adoptar, en concili general de plenipotenciaris, les mesures necessàries per a repellir els tàrtars (25).

A Itàlia sembla que l'arquebisbe de Ràvena, Felip Fontana, va convocar, al març de 1261, un concili semblant en el qual es va tractar d'arbitrar l'argent necessari per a resistir els sobredits asiàtics (26).

D'Anglaterra consta que es reuniren a Londres pel mateix objecte els prelats de la província de Cantorbery (16 de maig 1261) i els provincials de York (23 del mateix mes), els quals, atenent les ordres apostòliques trameses pel Legat pontifici, Walter Reigate, decidiren d'ordenar pregàries, processons i dejunis per

(23) *Sacrosancta Concilia*. Edic. Venècia (1731). Vol. XIV, p. 304.
(24) Charles Joseph Hefele, *Histoire des Conciles* (París, 1914). Vol. VI, p. 95.
(25) *Id., id.* — Mansi publica les deliberacions textuals d'aqueix concili. *Collectio amplissima* (París, 1903). Vol. XXIII, col. 1047-1050.
(26) *Id., id.*, p. 97. Labbei data aquest concili en 1259, però una discreta nota de Gabriel Cossat fa veure l'error. *Sacrosancta Concilia* (Venècia, 1731). Vol. XIV, p. 237.

tal de reparar les ofenses fetes a la Divina Majestat i, obeint el manament de la Santa Seu, determinaren enviar a Roma plenipotenciaris per a decidir, en el concili general supletori, el que calia fer per a eixir-se del perill tartàric (27).

A Alemanya la mateixa qüestió va motivar els concilis de Magúncia, celebrat al maig de 1261, sota la presidència de l'arquebisbe Werner, i el de Magdeburg, sota la del metropolità Rupert. En el primer s'ordenà als predicadors que en llurs sermons parlessin dels tàrtars invasors, exhortant el poble a preparar una ferma resistència i a implorar la protecció del Cel; per això es disposà que els celebrants en la missa, després del cànon, agenollats juntament amb la clerecia assistent, diguessin el psalm LXXVIII: *Deus venerunt gentes* amb el *Pater noster* i la collecta *Deus a quo sancta desideria;* i, en les parròquies, que s'invités en llengua vulgar el poble a fer penitència i ensems que es toquessin les campanes per tal que els absents fossin també convidats a la pregària; encara manà el referit sínode que cada mes es fes una processó a la qual haurien d'assistir tots els clergues. El concili de Magdeburg, reunit la dominica de *Jubilate* (8 de maig de 1261), va pendre unes determinacions semblants; això és: que els superiors eclesiàstics exhortessin els feligresos a no mantenir les mútues discòrdies i enemistats i que procuressin cercar la benedicció del Cel amb dejunis, pregàries i penitènices; *ítem,* que s'ordenessin processons de lletanies, sobretot una de general cada mes, amb el corresponent dia de dejuni, a la qual havien de pendre part els religiosos; *ítem,* que en totes les esglésies i parròquies els celebrants, durant la missa, entre l'*Agnus Dei* i el *Communio,* cantessin el psalm *Deus venerunt gentes* amb l'antífona *Da pacem,* el *Kyrie eleyson,* el *Pater* i el verset *Fiat pax in virtute tua,* després de les quals pregàries, el mateix celebrant havia de recitar, agenollat i al so de les campanes, la collecta *Deus a quo,* concedint deu dies d'indulgència a tothom qui en oir la campana resés el Parenostre (28).

La butlla apostòlica instant el concili de Tarragona

Va dirigida a l'arquebisbe, bisbes, abats, priors, degans, pavordes, ardiaques i prelats tots i també als capítols i convents de qualsevol ordre de la província tarragonina. El text de la butlla segurament és el mateix que el de les adreçades als prelats de les altres nacions (29): en primer lloc pondera les greus remors que corrien sobre el perill d'una nova invasió tàrtara, referint els estralls

(27) Hefele, *id.*, *id.*
(28) Hefele, *íd.*, p. 106.
(29) No hem tingut ocasió de poder comparar el text de la butlla tarragonina amb el de les altres, sinó solament amb el final del de la dirigida a l'Arquebisbe de Burdeus que publica Mansi en la referida *Collectio amplissima.* Vol. XXIII, col. 1045. Els dos textos, exceptuades lleugeres variants gramaticals, són idèntics.

causats pels infidels a les regions orientals i àdhuc a les nacions veïnes de l'imperi romà; invita a estudiar les causes d'aquell flagell de la justícia divina, recomanant d'adoptar tots els mitjans que dicti la religió i la prudència humana per mor d'esquivar-lo; i, en conseqüència, mana a l'arquebisbe que convoqui un concili provincial en el qual es deliberi sobre alguns punts en la mateixa lletra determinats i, una vegada fetes les oportunes deliberacions, les trametin a la Cúria romana mitjançant delegats plenipotenciaris per a resoldre allà el que més convingui a la cristiandat (30). Fou expedida el 17 de novembre de 1260.

Lletres de l'arquebisbe referents a la convocació del Concili

En expedir-se la butlla pontifícia l'arquebisbe de Tarragona, Benet de Rocabertí, es trobava a la Cúria romana, on l'havien conduït els plets que sostenia amb el seu Capítol i amb el rei Jaume I. Aqueixos i altres negocis de l'església tarragonina havien d'ajornar per una llarga temporada el seu retorn a la metròpoli; i preveient la impossibilitat de reunir personalment i en temps oportú l'instat concili extraordinari, de Latran estant, el 26 de febrer de 1261, adreçà lletres als prelats de la seva província, recomanant-los l'execució del manament papal.

La primera de les lletres arxiepiscopals és una circular dirigida a tots els bisbes, abats, priors, degans, pavordes i els altres prelats de les esglésies i als capítols i convents de la província tarragonina, en la qual els assabenta de l'ordre pontifícia, transcrivint-los el text de la butlla rebuda; i al final, justificant raonadament la seva absència, els recomana que procurin ordenar amb tota deliberació el que més convingui a l'honor i profit de l'Església universal, a la conservació i multiplicació de la fe cristiana i a la major honra i glòria de Jesucrist.

Altra lletra fou tramesa a Ramon de Vilafranca, canonge hospitaler de Tarragona, concedint-li poders especials per a convocar el Concili en nom seu.

També va escriure amb la mateixa data dues cartes a Arnau de Peralta, bisbe de Saragossa i a Bernat de Mur, bisbe de Vich, delegant-los conjuntament i separadament la presidència del referit Concili i concedint-los la facultat de fer i ordenar en ell tot allò que podria fer i ordenar el metropolità si hi fos present. Emperò en l'altra carta els diu que consultin amb el seu apoderat, Ramon de Vilafranca, sobre el procés del referit concili, advertint-los encara, que en ell procurin tenir sempre present l'honor i glòria de Jesucrist i l'exaltació de la fe ortodoxa (31).

(30) Vegeu el text de la lletra al final.
(31) Vegeu el text final.

El procés del Concili

Les actes d'aquest concili extraordinari són bona cosa més senzilles que altres memorials remanents dels concilis posteriors (32). Aquelles no determinen el lloc de Tarragona on l'assemblea es va reunir, ni el cerimonial litúrgic amb què l'acte es va iniciar, ni els noms dels prelats i procuradors que hi varen assistir, ni les sessions que es varen celebrar, ni les solemnitats amb què el concili es va finir; sinó que es concreten a fer constar com l'any 1261 es va celebrar a Tarragona, amb l'autoritat apostòlica i la de l'arquebisbe resident a la Cúria romana, un concili provincial *pro negotio tartarorum*, al qual assistiren els bisbes de Saragossa, Vich, Barcelona, Lleyda, Tortosa, Osca i València i també els procuradors dels mitrats de Pamplona, Tarazona, Calahorra i Girona, els quals no hi pogueren assistir personalment, gran nombre d'abats i altres prelats eclesiàstics i els procuradors d'altres abats i prelats absents; que, una vegada reunits, l'oficial de l'arquebisbe va entregar als bisbes presents i als procuradors dels absents un articulat per tal que cadascun, d'acord amb els altres provincials de llur diòcesi, deliberés sobre els punts determinats; que, segons el preàmbul dels articles en deliberació, els bisbes, juntament amb l'oficial de Tarragona, havien de requerir els provincials qui, havent estat convocats, no havien acudit o no havien tramès procurador; que durant el concili s'havia d'observar silenci i no es permetia destorbar ni proposar altre negoci fora d'aquell pel qual havia estat convocada l'extraordinària assemblea; que, fetes les deliberacions particulars pels prelats de cada diòcesi, es reuniren en comú tots els provincials i acordaren les determinacions definitives; que elegiren quatre determinats procuradors per a dur les determinacions acordades a la Santa Seu; i, finalment, ens donen còpia dels acords generals tramesos a Roma, de les lletres adreçades al Papa i a l'arquebisbe i encara ens refereixen la gestió dels procuradors enviats.

Del context de les actes es dedueix que el concili de referència s'inicià el primer dia de maig i finí el dia onze o dotze del mateix mes, car en la lletra adreçada al Papa els provincials fan constar com no havien pogut reunir-se abans dela dominica en què es canta *Misericordia Domini* (33), o sigui abans del segon diumenge després de Pasqua, dia en el qual, aquell any, s'esqueia el primer de maig; per altra banda les lletres expedides pel mateix concili a Roma foren datades el dia onze i dotze d'aquell mateix mes, la qual cosa ens permet de suposar que la reunió prelacial va durar els onze primers dies de maig.

(32) El més antic d'aqueixos processos, que es guarden al nostre Arxiu, és de l'any 1366.
(33) Els concilis provincials ordinaris s'acostumaven celebrar la dominica següent, o sia la dominica de *Jubilaee*, segons fou estatuït en el concili reunit a Lleyda l'any 1229.

Determinacions del Concili tarragoní

Els provincials, de conformitat amb les normes assenyalades per l'oficial de l'arquebisbe, es concretaren al qüestionari que els fou presentat, el qual qüestionari era extret literalment de la butlla apostòlica i articulat sobre els següents temes:

1.r Com s'han d'exhortar els pobles per a induir-los a fer les paus amb Déu i amb el pròxim i per a obrar en ells la reforma de costums.

2.n Com i de quina manera es podrien reunir totes les forces de les nacions cristianes per a contenir la invasió tàrtara així a la Terra Santa com a les regions d'Hongria i Polònia.

3.r Amb quines penes espirituals i temporals s'haurien de castigar els cristians que pactessin amb els tàrtars, o bé obressin contra el poble cristià.

4.t Quin subsidi hauria de satisfer cada regne per a la repressió tàrtara.

5.è Quins cabdills i quins capitans haurien de dirigir els nostres exèrcits contra les hordes invasores.

6.è Quines contribucions en particular s'haurien d'imposar a la clerecia i al poble cristià per tal de portar a cap l'empresa.

7.è Finalment de quins altres sufragis en general caldria valer-se.

Les resolucions preses pel nostre concili foren:

1.a Que aquelles exhortacions, sempre necessàries, en aquest cas, s'haurien de fer amb més freqüència i amb fervor extraordinari pels mateixos prelats o per homes escollits; i, encara, per tal que les referides exhortacions tinguessin major eficàcia, els provincials manifestin al Papa la conveniència que la clerecia donés proves d'una penitència especial i d'una major honorabilitat a fi que els seglars, emmirallant-se en aquell model de virtut, s'inclinessin més aviat a la concòrdia mútua i a la penitència saludable.

2.a Que la millor manera d'acoblar totes les forces del poble cristià fóra enviant a cada nació un cardenal legat, el qual prediqués la croada, concedint indulgències, i es veiés personalment amb el rei i els altres pròcers i procurés induir-los a la mútua concòrdia i unanimitat.

3.a Que els càstigs per als cristians aliats amb els enemics del poble cristià haurien d'ésser els màxims que legalment es poguessin imposar, tant en l'ordre espiritual com temporal, car aquella traïció és pitjor que el crim de lesa majestat.

4.a Que les nacions marítimes podrien obligar-se a socórrer la Terra Santa (34) i els pobles centrals podrien acoblar llurs forces enfront del perill, més pròxim i major.

(34) El rei Jaume I, l'any anterior, 1260, comunicava al rei de Castella el seu propòsit d'anar a la conquesta de la Terra Santa. Bofarull, *Col. de doc. inéd. de la C. A.*

5.ª Que com a cabdills de la croada, cas de necessitar-se'n dos, podrien elegir-se els reis d'Aragó i de França i, en cas de bastar-ne un, convindria que fos Jaume el Conqueridor, per tal com és el més experimentat en la milícia sobre tots els altres prínceps.

6.ª Que la província eclesiàstica tarragonina està disposada a contribuir segons ho facin les altres, però que cal fer present a la Santa Seu la pobresa, opressió, esterilitat i altres gravàmens que pateix ja sia per les provisions i despeses dels nuncis apostòlics, ja sia per les subvencions que satisfà a la Cúria romana, i encara que cal prevenir els delegats del concili que no donin ni prometin res per a altre objecte, sinó per a l'empresa tàrtara; i que les quantitats que s'avinguin a pagar hagin d'ésser administrades per procuradors de la mateixa província, els quals no esmerçaran ni sofriran que s'esmercin les referides subvencions en altres negocis, i que, finalment, cas de pagar la tal contribució, siguin suprimides les altres càrregues.

7.ª Que s'ordenés una oració especial contra els tàrtars, això és: que tots els dies, en la missa, immediatament després del *Per omnia soecula soeculorum* i abans del *Pax Domini*, es resés el psalm *Deus misereatur nostri* amb els versets *Salvum fac populum tuum Domine et benedic hereditati tuo. — Adjuva nos Deus salutaris noster et propitius esto peccatis nostris propter nomen tuum. — Domine exaudi orationem meam* i l'oració *Actiones* o *Hostium nostrarum*, i, mentrestant, que es toquessin les campanes; que s'instruís el poble de manera que tothom, en oir les campanes, resés, agenollat, el *Parenostre* o *Avemaria* per a l'anorreament de la pesta tartàrica; que cada divendres fos observat el dejuni i es celebrés una missa conventual; que cada mes s'ordenés una processó d'església a església amb l'assistència de la clerecia i del poble; que cada bisbe en la seva diòcesi designés predicadors especials per a exhortar el poble i induir-lo a fer penitència, procurant de convèncer els pecadors que el pecat és la causa de la tribulació que es pateix i recomanant a tothom els dejunis, peregrinacions i almoines (35).

Lletres del Concili al Papa

Una vegada acordades les conclusions, els provincials redactaren una carta per a l'Apostoli en la qual li referien com, rebudes les lletres pontifícies, amb la deguda reverència, havien convocat el concili provincial i, reunits en ell tots els prelats de la província eclesiàstica personalment o per llurs procuradors, havien tractat amb diligent deliberació els articles expressats en les referides lletres

Vol. VI, n. 36. — Aqueix propòsit el realitzà més tard, per bé que infructuosament. — Carreras Candi, *La creuada a Terra Santa, 1269-1270. Congrés hist. de la C. d'A.* (Barcelona, 1909), part 1.ª, p. 106.

(35) Vegeu el text al final.

apostòliques; i ara no essent possible, per la prematura urgència del temps, portar-li les resolucions els bisbes en persona, li envien quatre procuradors amb plenària potestat perquè juntament amb l'arquebisbe de Tarragona resolguin el més convenient sobre l'expressada qüestió. Aqueixes lletres foren segellades amb els segells dels bisbes de Saragossa, Vich, València, Osca, Barcelona, Tortosa, Urgell, Lleyda i amb el del capítol de Tarragona, i datades a l'onze de maig de 1261 (36).

Lletres del Concili a l'arquebisbe de Tarragona

Els mateixos Prvincials, en altra carta, assabenten l'arquebisbe de la celebració del concili i com en ell havien procurat ordenar les coses que els semblaren més convenients; li notifiquen també la procuració feta a favor de quatre determinats eclesiàstics per tal de presentar la voluntat del concili a la Santa Seu i li supliquen que dirigeixi els referits delegats en llurs gestions, tenint en compte sempre l'honor i la indemnitat de la província tarragonesa. Aquesta carta fou datada el dotze de maig.

Nomenament i gestions dels procuradors

Per tal de representar la voluntat de la nostra província a la Santa Seu foren elegits procuradors Ramon de Peralta, ardiaca de Calatayud i capellà del Papa; el mestre Garcia Pere, canonge de Lleyda i sotsdiaca pontifici; Ferrer Gatell, canonge de Tarragona, i Arnau de Gualba, canonge de Barcelona, als quals els Provincials donaren la plenària potestat d'obrar, juntament amb l'arquebisbe, tot el referent a la qüestió tàrtara. El mateix concili votà mil sis cents morabatins per a les despeses dels referits procuradors.

Els dos primers d'aqueixos delegats, per causes que ignorem, deixaren de complir llur missió. I els altres dos no arribaren a la Cúria romana fins el 28 de juliol, en temps que vacava la Seu apostòlica per haver mort Alexandre IV. Malgrat aquesta circumstància, els dos canonges comissionats, després d'haver complert la missió amb l'arquebisbe, es presentaren davant el col·legi cardenalici i donaren compte de la seva procuració. Els cardenals la feren registrar pel vicecanceller de la Cúria romana i els concediren la llicència de retirar-se, lliurant-los unes lletres el contingut de les quals no sabem per tal com en el registre de les actes del concili no hi foren transcrites ni n'hem pogut trobar l'original (37).

(36) Id., íd.

(37) En el referit registre, després de la nota "Ipsi vero Cardinales... tradiderunt etiam ipsis suas litteras sub hac forma", segueixen tres planes i mitja en blanc.

Littere apostolice super celebratione concilii pro negotio Tartarorum

(Letran 17 novembris 1260.)

Alexander Episcopus servus servorum Dei. Venerabilibus fratribus... Archiepiscopo Tarrachonensi et Sufraganeis ejus necnon et dilectis filiis universis Abbatibus, Prioribus, Decanis, Prepositis, Archidiachonis et aliis Ecclesiarum prelatis, capitulis et conventibus cujuscumque ordinis provincie Tarrachonensis. Salutem et apostolicam benedictionem. Clamat in auribus omnium, eosque quos animorum topor non hebetat in attentionis vigilantiam excitat horrendi preconii tuba terribilis, quod fide rerum atestantium invalescens, adeo certo sono generalis cladis bella prenunciat, quibus fragellum ire celestis in manu inmanium Tartarorum quasi ex abditis erumpensium inferni finibus, premit et conterit orbem terre ut jam non oprteat populi cristiani ad cognoscenda hec, quasi adhuc ambigua certiori relatu aures arrigere, sed eum ut ingruenti et publice festinanti provide occurrat periculo admonere. Cum enim iidem Tartari dicentes quod totam terram eis obtinendam tradidit Deus celi, quem utique non noverunt, jam omnes orientis partis occupatis et populis conculcatis, jam Sarracenorum duritia que multorum temporum bella tulit et intulit extrema pene exterminii desolatione concusa, jam principali eorum Civitate Baldach, Damasco, atque Alapia cum plurimis aliis famosis eorumdem Regionibus captis hostiliter et eversis, necnon et Calipha infidelitatis ipsorum principe ac maxima populi ejus multitudine, postquam eos ut dicitur indeditione receperant, interemptis, ad Regni Jherosolimitani fines pervenerant, eosque impetant invadendos cristiano Regno Armenie, Antiochia, et Tripoli famosis cristianorum urbibus pro pudor suo nomini subjugatis; cumque a parte Septentrionali per Ungariam atque Poloniam imperio Romano conterminas ubi pro dolor non parum cristiani sanguinis profuderunt valida in populis illarum partium cede vachati, hostilem attemptent additum in Europam ubi fortia cristianitatis capita conterere cogitant et Regum tronis eversis sedibusque potentum sibi totius orbis ascribere monarchatum potius est contra incumbentia et vicino pericula de oportunis remediis cogitandum, quam eorum certior aut seriosior enunciatio expetenda. Omnis igitur est securitatis ac tarditatis ignave summovenda socordia que periculorum inprevidos ad perniciem preparat et disponit et urgentissimo accesionis stimulo eos precipue convenit excitari, qui presunt ne sub manu eorum repentina invadat calamitas homines inherti negligentia soporatos, qui a ruina malorum imminentium prius interdum quam in sollicitudinis curam evigilent obruuntur, quemadmodum praedictis Sarracenis aliisque innumeris nationibus, quas destitutas prudentie consilio et indignas celesti presidio, predictorum Tartarorum invassit oppressio noscitur contingisse.

Palam est enim quod pestilentior pernicies ac perniciosior pestis adquiescentes ingreditur et securos et Deum temptat in minenti periculo, qui illud in presumptuosa celestis auxilii confidentia negligit humane prudentie remediis prevenire. Nos igitur attendentes in eorumdem Tartarorum manu, adversus peccata hujusmodi generis divine indignationis sevire fragellum, que tamen erga fideles magnum ostendit pietatis indicium, dum nobis illud inminere noluit inprevissum, sed ut divine placationis antidoto et prudentie consilio excludi valeat diu jam previssum, ac de clementis Dei misericordia confidentes quod si visitaverit in virga iniquitates suorum et peccata ipsorum in verberibus discipline, misericordiam suam tandem non abscidet ab eis, cogitavimus cum fratribus nostris quem admodum a nobis expostulat speciale pastoralis officium, cui licet inmeriti presidemus, contra idem fragellum salutis utilia remedia ordinare. Et quidem pro tam universalis necessitatis articulo videbatur, non solum ecclesiasticorum, sed et secularium principium et fidelium populorum generale concilium convocandum ut de comuni omnium descrimine ac previsionis oportune remediis, ad que solas ecclesie vires liquet non posse sufficere, intentis singulorum sensibus comunis deliberatio haberetur. Hec etenim causa neminem preterit comunissima omnium et privatissima singulorum, quare et si tangat maxime maximos a quibus primum ordiri solet instancia cujusque desolationis initium ut ceteri facilius velut acephali et dispersi ad perniciem abducantur, unumquemque tamen specialiter de universitate contingit ruinam et statum, mortem et vitam continens singulorum. Nam apud eosdem Tartaros patrocinium nulli prestat fortune condicio, vel sexus infirmitas aut etatis miseratio, seu reverentia dignitatis, qui non quorumdam sed omnium exitia et exterminia moliuntur, nulli pacti federis fidem servant quam quidem habere nequeunt infideles; propter quod dum simulant se ad cristianos private afectionis habere propositum, hoc ipso magis est cristianis astute fraudulentie illorum laqueus, quem hujusmodi simulationis pallio subtegunt, precavendus, quia eos subtilioribus dolis supplantare conantur, quos invenire credunt ad repugnantiam fortiores. Verum quia ipsis Tartaris nequitie sue proposito vigilanter instantibus, dilationis diutine non capit res ista dispendium, et absque longi temporis tractu gravaminibus personarum rerumque detrimentis convenire nobiscum universitas concilii non valet necessitati quam generalitas premitur, de predictorum fratrum consilio, ad presens duximus hoc compendio consulendum, ut in singulis Regnis atque provinciis fideles moneantur attendere causas illas propter quas precipue ad Sarracenos et alias nationes cum eisdem Tartaris pestis desolationis intravit, offensam videlicet Dei nostri, cujus contra se subjecte a perfidis nationes perfide judicium irritarunt. Deffectum insuper humane providentie qui eis segnitia inhertiaque sepultis et varia ad invicem seditione disjectis oportuna remedia defensionis ademit, quatinus ipsi fideles de alienis periculis sumpta cautela, medelis contrariis, a malis inminentibus preserventur. Hinc est quod universitatem vestram monemus, rogamus et hortamus attente vobis per

apostolica scripta in virtute obediencie districte precipiendo mandantes, quatinus convocatis per te frater Archiepiscope, ac per eos quibus id comiseris, et si opus fuerit ecclesiastica censura coactis, ad provinciale concilium provincie tue, prelatis tam regularibus quam secularibus tam exemptis, quibus ex convocatione tua nullum volumus quoad libertates et inmunitates eorum in posterum prejudicium generari, nullumque ipsis contra convocationem et coactionem hujusmodi quantum ad hunc spectat articulum ex privilegiis et anminiculis libertatum exemptionumve suarum excusationis seu exceptionis provenire presidium, quam etiam non exemptis, celeriter convenientes in unum, comuni providentia disponatis quomodo per exortationis verbum populi vobis subditi ad reconsiliandum se Deo, Deumque sibi dignis penitentie fructibus, necnon et ad refformandum in se ipsis communionem pacis mutue, eficaciter inducantur, ut divine ultionis iracundia contemptu succensa peccantium, devota penitentium et in celum ad Deum clamantium humilitate placetur, quare nulla eis hostium nocebit adversitas qui nullam sibi vitiorum aut dissentionum dominari permiserint pravitatem. Deinde circumspecte deliberationis examine precogitare curetis, quibus modis, quibusve remediis atque subsidiis ecclesiasticis et mundanis, ad resistendum eisdem Tartaris tam in terra sancta quam impetunt et invadunt, quam in Regno Ungarie atque terra Polonie, aliisque locis unde ad alia occupanda cristianorum Regna violentum habere nituntur ingressum, conflentur in unum vires populi cristiani. Nam tante tamque improbe multitudinis irruptionibus cohibendis, unius Regis vel Regni non suficerent facultates. Prospiciendum est quoque quibus penis, quibusve districtionibus et censuris spiritualibus et temporalibus coherceri cristianos cujuscum que precellentie seu conditionis oporteat a confederationibus cum eisdem Tartaris ineundis, ne qui fidem quam habent cum Deo et religionis catholica proximis irritam facientes, quicquam atemptent incontumeliam vel jacturam nominis et populi cristiani. Que insuper Regio, cui, quibusve modis et viribus contra eosdem Tartaros succurere teneatur; qui etiam duces sive Capitanei prefici debeant fideles exercitus in bello Domini contra infidelium satellitia processuri. Que demum et qualia subventionis auxilia pro hiis exequendis particulariter indici debeant cleris et populis cristianis. De reliquis nihilominus providentie oportune suffragiis in tanto negotio illudque contingentibus conferendis secundum datam vobis a Deo prudentiam, Deum et universale periculum habentes pre oculis cogitetis, et super omnibus deliberatione habita deligenti usque ad octavam apostolorum Petri et Pauli proximo futuram, quod utique temporis spatium, inspecta necessitatis instantia, nulli videri debet angustum, aliquos ex vobis vel alios nuncios vestros viros idoneos, providos et discretos ac suficienter instructos et a vobis plenum habentes mandatum super premissis omnia faciendi, que vos personaliter presentes facere valeretis, ad Sedem Apostolicam destinetis, per quos nobis super premissis omnibus circumspectionis vestre voluntas et consilium innotescant, et quorum comunicato consilio predicta Sedes provida deliberatione statuat, disponat et

ordinet, que in tam arduo cristianitatis negotio publice salutis utilitas postulabit. Confidimus enim constanter in Domino et in potentia virtutis ipsius, quod si congruo universa hec ordine instruantur, tartarica feritas cristianos ad resistentiam paratos inveniet et divine gratie presidio ac humane providentie consilio premunitos experietur, sibi apud eos terrorem multitudinis pavorum monstra factilia, circumventionum dolos, dissensionum scismata, per que inconsultis et alienis a Deo prevaluere nationibus minime proffuisse, quin potius Deo suis favente, probabunt, quantum in bello fidelium contra perfidos fideliter ac digne invocantibus valeat nomen Cristi. Si vero te frater Archiepiscope abesse vel quod absit deesse contingat, vos filii Tarrachonense Capitulum auctoritate freti apostolica hec omnia exsequi procuretis. Dati Lateran. XV. kalendis Decembris. Pontificatus nostri. Anno. Sexto.

(A. H. A. — Cartoral. A. fol. 39-41.)

Littere quas Dns Archiepiscopus misit de Curia Romana Episcopis et aliis Prelatis et Capitulis et Conventibus super facto concilii pro Tartarorum negotio celebrandi.

(Letran 26 Februarii 1261.)

Benedictus miseratione divina Tarrachonensis Archiepiscopus. Venerabilibus in X.° fratribus per eamdem Episcopis et dilectis filiis universis Abbatibus, Prioribus, Decanis, Prepositis et aliis ecclesiarum Prelatis Capitulis et Conventibus. cujuscumque ordinis, provincie Tarrachonensis. Salutem et sinceram in Dno caritatem. Literas et mandatum domini Pape nos recepisse noveritis sub hac forma: Alexander Episcopus servus servorum Dei Venerabilibus fratribus: Archiepiscopo Tarrachone et Suffraganeis ejus necnon et dilectis filiis universis Abbatibus, Prioribus, Decanis, Prepositis, Archidiaconis et Aliis ecclesiarum Prelatis, Capitulis et conventibus cujuscumque ordinis provincie Tarrachonensis. Salutem et Apostolicam benedictionem. Clamat etc. usque ad finem ut supra proxime. Cum igitur nos in Romana Curia propter quedam nostra et ecclesie nostre expedienda negotia constituti, predictis interesse et intendere personaliter non possimus, fraternitatem et discretionem universitatis vestre rogamus attentius et in Dno exhortamur quatinus in predicto per vos concilio celebrando, ea curetis deliberatione provida, adjuvante Dno ordinare, que cedant ad honorem et comodum universalis ecclesie conservationem et augmentum fidei cristiane et laudem et gloriam nominis Jhesu Cristi ut a Deo et hominibus possitis inde merito comendari. Dat. Laterani IIII Kalend. Martii. Anno Dni M.° CC.° Sexagesimo.

(A. H. A. — Cartoral A. fol. XLI.)

Quomodo dictus dnus Archiepiscopus comisit vices suas Rº de Vilafranca hospitalario Tarrachone super convocatione concilii supradicti.

(Letran 26 Februarii 1261.)

Benedictus miseratione divina Tarrachonen. Archiepiscopus. Dilecto in xpo filio Rº de Vilafrancha hospitalario Tarrachone. Salutem et benedictionem. Cum Sanctissimus Pater summus Pontifex mandaverit nobis in litteris quas misit tam nobis quam sufraganeis nostris et aliis ecclesiarum prelatis et conventibus nostre provincie, ut vel per nos seu alios pro dicto negotio debeamus conprovinciale concilium convocare sicut in dictis litteris apostolicis plenius noscitur contineri; nosque propter quedam nostra et Ecclesie nostre procuranda negotia in Romana Curia constituti dictum non possimus concilium personaliter convocare, nec celebrationi ipsius etiam interesse; Discretioni vestre de qua plenam in Domino fiduciam obtinemus, super convocatione dicti concilii, juxta mandatum apostolicum facienda auctoritate presentium comitimus vices nostras, licet quodam modo superfluum videatur, cum jam alias vices nostras generaliter in ecclesia, diocessi et provincia Tarrachone, vobis duxerimus comitendas. Dat Lateran. IIIIº Kalend. Martii. Anno Dni. Mill.º CC.º Sexagesimo.

(A. H. A. — Cartoral A. fol. XLI.)

Quomodo predictus dnus Archiepiscopus comisit vices suas in predicto concilii: Cesaraugustano et Vicensi Episcopis.

(Letran 26 Februarii 1261.)

Benedictus miseratione divina Tarrachonensis Archiepiscopus. Venerabilibus et karissimis in Xpo fratribus A. Cesaraugustano et B. Vicensi per eamdem Episcopis. Salutem et sinceram in dno caritatem. Cum dnus Papa nobis et vobis ac aliis Episcopis et ecclesiarum prelatis, capitulis et conventibus et viris religiosis Tarrachonensis provincie, pro Tartarorum negocio mandaverit concilium celebrari, secundum quod in ipsius dni Pape litteris super hoc transmissis plenius noscitur contineri, nosque propter quedam nostra et ecclesie ac provincie nostre negotia procuranda in Romana simus Curia constituti, de fraternitate et circumspecta discretione vestra plenam in dno fiduciam obtinentes, ut in prefato concilio in proximo celebrando loco nostri presideatis et faciatis et ordinetis hac vice que nos si presentes essemus ibidem facere ac ordinare possemus, liberam vobis auctoritate presentium concedimus facultatem, vices nostras super ipsis omnibus totaliter comi-

tendo, ratum habituri quicquid faciendum et ordinandum duxeritis in concilio ante dicto. Quod si non ambo hiis exequendis poteritis interesse, alter vestrum, ea cum alio episcopo quem sibi ad hoc eligendum viderit, exequatur. Dat Laterani Quarto Kalend. Martii Anno Dni. Mill.° CC.° Sexagesimo.

(A. H. A. — Cartoral A. fol. XLI.)

Quod dicti Cesaraugustanus et Vicensis Episcopi requirerent consilium Officialis dni Archiepiscopi in dicto concilio.

(Letran 26 Februarii 1261.)

Benedictus miseratione divina Tarrachonen. Archiepiscopus. Venerabilibus et karissimis in Xpo fratribus: A. Cesaraugustano et B. Vicenci per eumdem Episcopis. Salutem et sinceram in Dno caritatem. Cum in concilio per vos et alios Episcopos et Prelatos et Viros religiosos, Capitula et Conventus Tarrachonensis provincie, in proximo pro Tartarorum negotio, juxta mandatum apostolicum celebrando, vobis de quorum circumspecta discretione plenam in Dno fiduciam obtinemus, vices nostras duxerimus comitendas, sicut in aliis litteris nostris super hoc confectis plenius continetur, fraternitatem et dilectionem vestram attentius in Dno deprecamur quatinus dilecti R.[i] de Vilafrancha hospitalarii Tarrachonensis vices nostras gerentis, super hiis que indicto concilio tractanda et ordinanda duxeritis, consilium requiratis, prout circumspecte discretioni vestre videbitur expedire et faciatis et ordinetis in eodem concilio que ad laudem et gloriam fuerint nominis Jhesu Cristi et exaltationem fidei ortodoxe. Dat. Laterani. IIII.° Kalend. Martii. Anno Dni. M.° CC.° Sexagesimo.

(A. H. A. — Cartoral A. fol. XLI.)

Processus concilii provincialis Tarrachone pro Tartarorum negotio celebrati

Anno Dni millessimo CC.° Sexagesimo primo... (1). Celebratum extitit Tarrachone conprovinciale concilium pro Tartarorum negotio, auctoritate Sedis apostolice et domini Benedicti Dei gratia Tarrachonensis Archiepiscopi in Romana Curia existentis cui interfuerunt Cesaraugustanus, Vicensis, Barchinonensis, Ilerdensis, Dertusensis, Oscensis et Valentinus Episcopi, procuratores etiam Pampilonensis, Tirasonensis, Calaguritani et Gerundensis Episcoporum absentium, Abbates etiam et alii prelati quamplures et quorumdam etiam Abbatum et aliorum absentium prelatorum procuratores. In quo fuerunt concilio traditi per Raymun-

(1) Dominica II de Pasqua, 1 de maig.

dum de Villafrancha hospitalarium Tarrachone et dni Archiepiscopi officialem, cuilibet Episcoporum presentium et procuratoribus absentium, ut quilibet cum Prelatis sue diocesis deliberare debent, articuli qui sequuntur.

Ista sunt in concilio facienda. Primo quod requirantur omnes Prelati vel eorum procuratores tam exempti quam non exempti, qui ad concilium sunt vocati, Episcopi per Officialem, Alii per Episcopos cum oficiali. Item procuratores omnium Capitulorum et conventum totius provincie. Item quod silentium observetur, et nullus alium impediat vel perturbet vel proponat aliud nisi illud et ad illud propter quod est concilium congregatum. (Omnia ista que sequuntur sunt de mente ipsius littere papalis). Item disponendum est: quomodo per exhortationis verbum populi vel subditi ad reconciliandum se Deo, Deumque sibi, dignis penitentie fructibus inducantur. Item quod omnes pacem et concordiam mutuam faciant et reforment efficaciter in se ipsis. Item pertractandum, quibus modis quibusve remediis, atque subsidiis ecclesiasticis et mundanis ad resistendum Tartaris tam in Terra Sancta quam impetunt et invadunt quam in Regno Ungarie atque terra Polonie, aliisque locis, unde ad alia occupanda cristianorum regna nittuntur habere ingressum. Item quibus penis, quibusve districtionibus, et censuris spiritualibus et temporalibus coherceantur cristiani cujuscumque precellentie seu conditionis existat qui cum Tartaris fedus aliquod ineant vel fidem vel pactionem faciant contra populum cristianum. Item qui duces qui Capitanei prefici debeant exercitui fidelium cristianorum contra Tartaros supradictos. Item qualia subvencionis auxilia pro hiis exequendis particulariter indici debeant clericis et populis cristianis et generaliter de aliis suffragiis faciendis est cum diligentia pertractandum. Item ordinandi sunt aliqui providi et discreti et sufficienter de omnibus instructi qui mittantur ad Sedem Apostolicam usque ad octavam Apostolorum Petri et Pauli proximam futuram, cum quibus vel quorum consilium dnus Papa statuat et disponat que in tam arduo negotio publice salutis utilitas postulabit. Mittendi debent esse Episcopi vel Prelati alias vel saltem nuncii eorumdem.

Super quibus deliberatione particulariter per Episcopos habita et comuniter postmodum super responsionibus habitis facta concordia super ipsis articulis, fuit responsum Sedi Apostolice in hunc modum.

Cum super articulis littere papalis quos nobis tradidistis in scriptis, habita deliberatione et consilio responderemus.—ad primum taliter respondet concilium,—si quomodo per exhortationis verbum etc.—Quod cum exhortatio ad reconciliationem semper sit facienda, tamen ratione inminentis necessitatis et periculi instantis nunc ferventius et frequentius per Prelatos et alios viros ydoneos et discretos. Et ut exhortatio majorem habeat efficatiam et virtutem, videtur nobis significandum dno Pape, ut aliquis modus specialis penitentie et majoris honestatis appareat in clero, ut suo exemplo ceteros ad pacem et concordiam et penitentiam provocent et inducant. — Super articulo de conflandis in unum viribus populi cristiani contra Tartaros, — videtur eidem quod hoc non posset ita bene procu-

rari sicut procuraretur si mitterentur cardinales legati per provincias, qui predicarent crucem, darent remissiones et personaliter viderent Reges et Principes ceteros sine quibus hoc fieri non potest et studerent eos inducere modis quibus possent ad concordiam et unanimitatem. — Super articulo de penis infligendis cristianis qui cum eisdem Tartaris fedus inhierunt, — videtur eidem quod cum hoc gravius delictum videatur quam crimen magestatis, dnus Papa debeat statuere et procedere contra eos sicut gravius poterit de jure tam spiritualiter quam temporaliter. — Super articulo quo dicitur que regio, cui et quibus modis contra ipsos Tartaros subvenire debeat, — videtur eidem quod regiones maritime deberent succurrere terre Sancte ad stabiliendum municiones et presidia dumtaxat, et omnes alii cristiani confrentur in unum ad obviandum majori periculo et magis vicino. — Super articulis de capitaneis et ducibus preficiendis, — videtur eidem quod si duo sunt preficiendi, preficiantur Rex Aragonie et Rex Francie; si vero unus, Rex Aragonie quia magis est exercitatus in bello, guerris et armis inter omnes alios principes. — Super articulo de subvencione facienda, — videtur eidem concilio quod provincia Tarrachonensis faciat sicut cetere provincie, expositis tamen primo dno Pape per dnum Archiepiscopum et eos qui mittuntur, paupertatem, oppressionem, fidelitatem et aliis gravaminibus sive honeribus que ex provisionibus ex expensis nunciorum dni Pape et ex subvencionibus Curie Romane factis a paucis annis citra sustinuit Tarrachonensis provincia et cotidie sustinet; previso ut nisi in prosecutione negotii Tartarorum nil penitus detur vel promitatur; ac id quod dandum fuerit, talibus de ipsa provincia comittatur qui illud in aliis usibus non expendant, vel sustineant expendi; previso etiam ut si subsidium predictum faciendum fuerit, omnes provisiones alie revocentur.

Ordinandum etiam in eodem concilio extitit, quod specialis oratio contra Tartaros fiat, scilicet qualibet die in misa que ad populum celebratur, incontinenti post, — per omnia secula seculorum. — ante quam pax Dni dicatur, incipiatur et dicatur psalmus: — Deus misereatur nostri, — totus cum versu; — Salvum fac populum tuum Dne et benedic hereditati tue. Adjuva nos Deus salutaris noster et propitius esto peccatis nostris propter nomem tuum. Domine exaudi orationem meam, — et oratio; — actiones vel hostium nostrorum; et pulsentur campane; postea, pax Dni. Item instruatur populus quod auditis campanis in quocumque negotio fuerit constitutus, flexis genibus dicat Pater noster vel Ave Maria, pro peste Tartarica cessanda. Item qualibet die veneris, misa conventualis celebretur pro tali plaga cessanda et ipsa die jejunium indicatur. Item quolibet mense specialis processio fiat de ecclesia ad ecclesiam cum clero et populo, aliquo die festivo, excepto die dominica. Item a quolibet Episcopo, in qualibet diocessi, alique persone religiose vel alie que ad hoc utiles videantur, specialiter deputentur que verbum populo exhortationis proponant et inducant ad penitentiam peragendam, populo exponentes quod hec pestis Tartarica, peccatis exigentibus, invaluit et si dignis penitentie fructibus Deo fuerint reconciliati,

cessabit pestis. Item per dictos predicatores injungantur jejunia, peregrinationes et helemosinas indicantur.

Fuerunt etiam quatuor procuratores electi qui deberent destinari ad Curiam et fuit eis factum procuratorium sub hac forma:

Tenor procuratorii nunciorum.

Sanctissimo Patri ac dno, dno Alexandro divina providentia sacrosancte Romane ecclesie Summo Pontifici. Arnaldus Cesaraugustanus et Bernardus Vicencis ejusdem miseratione Episcopi, venerabilis patris dni Tarrachonensis Archiepiscopi vices gerentes in provinciali concilio nuper celebrato Tarrachone, totumque ejusdem Provincie Concilium, pedum oscula beatorum cum reverencia debita et devota. A Sanctitate vestra receptis litteris in mandatis ut deberemus provinciale concilium celebrare, deliberaturi super fragello quo Deus ut videtur intendit peccata nostra per quamdam gentem que dicuntur Tartari, visitare; nos etsi ex naturitate, obediencie ac devotionis promtitudine quam jam erga vos et Sanctam Sedem apostolicam atque vestram semper habuimus et habemus, teneremur quidquid nobis per vos circa id injuctum fuerat adimplere, eo tamen ad dictum concilium curavimus generalius convenire, quo causa ex qua illud nobis indicere placuit videbatur prout est necessaria et salubris. Igitur nos supradicti: Cesaraugustanus et Vicencis ac Valentinus, Oscensis, Barchinonensis, Dertusensis, Urgellensis et Ilerdensis Episcopi, ac procuratores venerabilium Patrum: Tirasonensis, Pampilonensis, ac Calagurritani Episcoporum, ceterique ejusdem provincie Prelati, Capitula et Conventus tam exempti quam non exempti, personaliter aut per procuratores legitimos apud Tarrachonam convenientes in unum, super articulis dictum negotium contingentibus quos nobis in predictis vestris litteris expressistis, diligentem deliberationem habuimus et tractatum. Et licet tam ardui et periculosi negotii qualitas requirere videretur ut nos Episcopi vel saltem aliqui ex nobis super hoc ad sanctitatis vestre sedem accedere deberemus, quia tamen propter angustiam temporis nullus nostrum, scilicet Episcoporum convenienter parare se poterat, ita quod in assignato a vobis termino super predicto negotio, videlicet in octava apostolorum Petri et Pauli posset in vestra presentia comparere, cum ad Dominicam qua cantatur: Misericordia Dni, ad ipsum concilium celebrandum et non ante fuerimus evocati, elegimus venerabiles Raymundum de Peralta Archidiaconum de Calataju in ecclesia Tirassonensi, Capellanum, magistrum Garsiam Petri, canonicum Ilerdensem, Subdiachonum vestros, Ferrarium Gatelli canonicum Tarrachonensem ac Arnaldum de Gualba canonicum Barchinonensem, viros quidem ydoneos, providos et discretos quos super predictis articulis de intencione et voluntate nostra suficienter instructos ad pedes Sanctitatis vestre duximus destinandos, procuratores nostros constituentes eosdem, ac donantes eisdem plenariam potestatem faciendi circa predictum negotium una cum venerabili patre dno Tarrachonensi Archiepiscopo si presens fuerit vel si presens non fuerit etiam sine ipso, omnia et singula que nos faceremus et facere

possemus si essemus in vestra presencia personaliter constituti. In quorum probationem presentes litteras sigillis nostris scilicet Episcoporum presentium necnon et Capituli Tarrachonensi fecimus roborari. Dat Tarrachone. Quinto Idus madii. Anno Dni. Mill.º Ducentesimo Sexagesimo Primo.

Fuerunt etiam predictis IIIIor procuratoribus promissi et traditi pro expensis mille et sexcenti morabatini, qui fuerunt taxati per diocessim et provinciam Tarrachonensem, sicut in alio loco istius libri plenius declaratur. De predictis autem IIIIor procuratores venerunt ad Curiam F. de Gatello et A. de Gualba canonici memorati, qui apostolica Sede vacante quinto kalend. Augusti eodem anno Viterbium ubi erat Curia intraverunt. Alii vero duo procuratores, licet recepissent expensas, ad Curiam non venerant. Et ideo F. de Gatello et A. de Gualba procuratores predicti obtulerunt et presentarunt dicto dno Archiepiscopo existenti in Curia quasdam litteras ex parte predicti concilii sigillo dictorum Cesaraugustani et Vicencis Episcoporum sigillatas, quarum tenor talis est:

Littere misse a dicto Concilio, dno. Archiepiscopo in Romana Curia existenti.

Reverendo in xpo Patri dno B. Dei gratia Tarrachonensi Archiepiscopo, A. Cesaraugustanus Bn. Vicensis per eamdem Episcopi, totumque Tarrachonense Concilium. Salutem cum debita reverencia et honore. Noveritis quod juxta mandatum dni Pape ac vestrum provinciale concilium apud Tarrachonam curavimus celebrare, in quo super articulis in litteris dni Pape contentis super negotio Tartarorum ea que nobis utilia videntur, studuimus ordinare. Et quia propter tempus brevitatem nullus Episcoporum ad Sedem Apostolicam accedere poterat, R. de Peralta archidiaconum Calatajubensem, magistrum Garsie Petri de Soacio canonicum Ilerdensem, F. de Gatello canonicum Tarrachonensem, A. de Gualba canonicum Barchinonensem elegimus vice totius Capituli ad vos et ad Sedem Apostolicam destinandos, quibus nostram super ipsis articulis expressimus voluntatem, mandantes eisdem ut una vobiscum faciant circa predictum negotium omnia et singula, que nos si essemus presentes facere valeremus. Quare paternitatem vestram affectuose rogamus, quatinus predictos nuncios in hiis que agenda fuerint dirigatis, honori et indempnitati vestre provincie quantum cum Deo poteritis providentes, ac credentes eisdem super hiis que vobis ex parte nostra duxerint intimanda. Dat. Tarrachone IIII.º Idus Madii.

Quomodo procuratores comparuerunt in Curia Romana.

Postmodum etiam comparuerunt coram Dnis Cardinalibus, quibus memoratum procuratorium presentarunt. Ipsi vero Cardinales facientes idem procuratorium tradi dno Jordano Curie Romane Vicecancellario, qui eisdem tenorem fecit in registro apponi eisdem procuratoribus recedendi licenciam concesserunt, et tradiderunt etiam ipsis suas litteras sub hac forma.

RESPONSIO CONCILII BURDEGALENSIS

Ad Alexandri IV. Epistolam

ANNO CHRISTI 1260

I

Illa tuba terribilis, quae sub incertis rumoribus, nostris dudum auribus insonuerat, non plus solito terruit aliquantulum, receptis vestrae sanctitatis litteris, processum continentibus Tartarorum, prout diversis mundi partibus delatum fuerat ad eamdem.

II

Sane quia de conflando in unum vires populi cristiani fiebat mentio in eisdem, ad quod viam nescimus nec possumus aperire, cum regna singula suis regantur consiliis, quorum sententiam ignoramus; ut tamen vires regni Francorum provida deliberatione collecta ad tuitionem, ipsius et aliorum defensionem pro loco et tempore, cum inclito domino et Cristianissimo rege nostro et majoribus regni baronibus tractatum habuimus diligentem; et ut posset, si res exigeret, efficaciter resisti Tartaris, tractavimus cum eisdem quod comunis collecta fieret, sicut commune periculum imminebat in qua conferrent praelati cum baronibus, milites cum principibus, et tam religiosi, quam laici universi, nec enim sola ecclesia ad tot et tanta onera supportanda sufficeret, multis aliis negotiis jam attrita.

III

Verum cum in tanta nobilium multitudine diversitatem corporum sequeretur diversitas animarum, et alii et circa alias traherentur sententias, licet dominus rex Francorum institerit fidelissime, ut omnes uno spiritu onus hujusmodi subiremus; tamen non potuit tam repente inter nos et barones de forma servanda finaliter convenire. Propter quod domino regi placuit, quod nos et ipsi infra quindenam Pentecostes ad ipsius praesentiam redeamus, et speratur quod tunc, Domino concedente, tractatus laudabiliter et utiliter inchoatus, laudabilius et utilius consumetur.

IV

Nos vero interim juxta beatitudinis vestrae mandatum, communi providentia disposuimus, quod nos populos nobis subjectos ad reconciliandum se Deo, Deumque sibi, per nis exortabimur diligenter, et faciemus per alios exhortari. Processiones prima die Veneris cujuslibet mensis, Orationes et jejunia, elemosynas et alia bona in singulis provinciis, prout expedire videbitur, indicturi et etiam speciales collectas in missis cum psalmo: *Deus venerunt gentes*, pro flagello Domini removendo. Et nihilominus operam dabimus, quod inter dissidentes pax mutua reformetur.

V

Item, praecogitavimus, quod si periculum adhuc immineat, quod a multis cessare dicitur, utpote, Tartaris tam in transmarinis quam in cismarinis partibus pro magna parte, ut asseritur, jam devictis, de communi assensu omnium eclesiasticarum et saecularium personarum commune fiat, ut suprascriptum est, subsidium, cum periculum et negotium sit commune. Sola enim ecclesia pluribus hominibus et gravaminibus jam attrita, tantum onus portare jam non posset aliquatenus, nec intendit. Quod si, urgente necessitate, oportuerit fieri subsidium, sicut communi consensu levabitur, ita communi consensu, et de domini regis consilio servetur, et in illam causam, non aliam, sive in illud negotium et non aliud expendatur; cum pro certo credamus, quod alias barones, milites et alii laici induci non possent ad hujusmodi subsidium cum ecclesiis faciendum.

VI

Prospeximus etiam, quod omnes Christiani, cujuscumque conditionis vel dignitatis existant, qui fidem Christianam irritam facientes, confoederati sunt, vel confoederabuntur Tartaris antedictis, poenis illis subdantur in personis et rebus ac eorum haeredibus, quas jura contra haereticos statuerunt.

VII

Item, prospeximus, quod quaelibet regio vicinior illi regioni, sive regno succurrat, cui majus periculum videbitur imminere.

VIII

De capitaneis certum dare responsum non possumus, quia qui principes vel magnates sunt assumpturi negotium, ignoramus; ubi tamen necessitas id exposcet, consulimus, ut viri ex se potentes et strenui, et prudentes in armis, quibus subesse non dedignentur diversarum homines nationum, praeficiantur exercitui Christiano.

IX

Quamvis autem videatur expediens, immo potius necessarium, saltem quantum ad Regnum Franciae, quod super premissis ordinatio nulla fiat, donec parlamenti praedicti, quod dominus rex ad quindenam Pentecostes propter hoc convocabit, sciatur finalis eventus: Nos tamen propter bonum obedientiae,... tales nuncios nostros, viros utique providos et discretos, ad vestrae sanctitatis praesentiam destinamus, dantem eisdem potestem faciendi praemissa, prout superius sunt expressa, quae faceremus si praesentes essemus; nec alia, inspectis gravaminibus et opressionibus ecclesiarum nostrarum propter ipsarum grave incommodum, facere valeremus.

X

Ceterum extitit ordinatum de consensu praelatorum, ne torneamenta fiant usque ad duos annos; nec etiam aliquis praesumat dextrarium emere ultra summam centum librarum Turonensium, nec palafredum ultra summam XXX. librarum Turon. Quod si acciderit, venditor pretium, et emtor dextrarium amittat, vel etiam palafredum.

XI

Item, extitit ordinatum, quod omnis ludus penitus postponatur, nisi ludus arcuum vel etiam balistrarum.

XII

Item, quod omnes villae, sive castra, vel etiam firmitates, (*a*) arma habeant et necessaria ad pugnandum.

(a) arces

XIII

Item quod statutum alias factum, de non jurando turpiter membra Dei, melius solito observetur.

XIV

Voluit dominus rex et petiit a praelatis, ne figura crucis poneretur in tumulis, neque in aliis locis, ubi posset aliquatenus inhonorari vel etiam deturpari.

XV

Petiit etiam a prelatis, quod in ecclesiis seu locis allis facerent nuntiari, quod in passione Domini, ubi ejusdem transitus nuntiatur, presbyteri, plebes, et clerici genua flectant, ob reverentiam tanti beneficii nobis a Deo collati, et gratiarum multimodas actiones.

PONTIFICAL DE RODA, (SEGLE XI). NOTES I TRANSCRIPCIÓ PEL DOCTOR JOAN B. ALTISENT I JOVÉ, PREV.,

BENEFICIAT ARXIVER DE LA SEU DE LLEYDA; CAVALLER NOBLE DE L'ORDRE D'HOSPITALARIS DE ST. LLÀTZER DE JERUSALEM; ACADÈMIC CORRESPONENT DE LA REIAL ACADÈMIA DE LA HISTÒRIA; DE LA REIAL DE BONES LLETRES DE BARCELONA, DE LA DE JURISPRUDÈNCIA I LEGISLACIÓ DE LA MATEIXA CIUTAT I DE LA "SOCIÉTÉ ARCHÉOLOGIQUE DE FRANCE"; MEMBRE D'HONOR DE L'"ACADÉMIE DES ARTS, SCIENCES ET BELLES-LETTRES" I DE LA "SOCIÉTÉ ACADÉMIQUE D'HISTOIRE INTERNATIONALE", DE PARÍS

I

El Pontifical de Roda

Un dels manuscrits interessantíssims, procedents de l'antic Arxiu de la Seu de Roda i que ara es guarden en el de la Catedral nova de Lleyda, és el signat amb el número 14 i constitueix el que avui en diríem un Pontifical, o sia un llibre litúrgic, on estan continguts els ritus que ha d'observar el Bisbe en l'administració dels sagraments a ell reservats, i encara en la dels altres, i restants funcions en què oficia solemnement.

Per això l'anomenem Pontifical, i no Cerimonial de Bisbes, com Villanueva (1); ni Ordinari, com el P. Pascual (2); ni Sagramentari, com li diuen l'Il·lustríssim Abad i Lasierra (3) i el P. Baranda (4).

El ja cèlebre canonge premonstratense del Monestir de Bellpuig de les Avellanes P. Jaume Pasqual té un estudi fet d'aquest Còdex en un manuscrit en

(1) *Viage literario a las Iglesias de España*, vol. XV, p. 175.
(2) Obra que citarem més avall.
(3) Ms. de la Reial Acadèmia de la Història. *España Sagrada*, vol. XLVII, ap. LV, p. 327. Dom Manuel Abad i Lasierra (1745-1806) fou monjo benedictí del Monestir de Sant Joan de la Peña, Prior del de Meyà, primer Bisbe d'Eivissa, Bisbe d'Astorga, Seu que renuncià després d'haver-la regida alguns anys, i Arquebisbe de Selímbria. Famós investigador i molt versat en Diplomàtica deixà manuscrits en nombre de vint-i-nou. (P. Huesca, *Teatro Histórico de las Iglesias de Aragón*, vol. IX, p. 289).
(4) *España Sagrada*, vol. XLVII, p. 225.

foli, que forma el volum primer de *Sacra Antiquitatis Cataloniae Monumenta.*

Com sigui que encara és inèdit, creiem que serà fer un bé a la història nostra donar-lo a l'estampa per primera volta.

Diu així:

"En el Archivo de la Sagrada Iglesia de Roda se conserva (entre otros preciosos M. S.) un tomo en fol. grande M. S. en pergamino, con cubiertas de madera, aunque de las dos solamente persevera la una, que tiene en la segunda hoja este título, de letra moderna: *Ordinarium Sancti Raymundi inferius.* Realmente es un Ordinario, pero parece mucho más antiguo que S. Ramón (5), según resultará de los extractos. La letra no desdice del siglo XII o del XI.

"Las 12 primeras hojas no son parte del Ordinario, sino un quaderno suelto, que sin duda coserían con él quando lo encuadernaron. La letra es diferente, y más menuda, sin embargo de ser muy antigua, y no es uniforme toda, pues la de la primera hoja, y trasplana de la 12.ª, son de otra mano, la de las demás es de igual carácter, aunque no de un mismo tamaño. En la primera hoja, y trasplana referida se contiene gran parte de la Historia fabulosa de la *Verónica,* en que se introducen Joseph y Nicodemus, Tiberio y Vespasiano, etc., con el destierro de Pilatos, de resultas de haber sido, dice, curado el Emperador Tiberio con la sola vista de el lienzo de la Sta. Faz, o Verónica, acabándose la historia así:

"*Tunc jussit Velosianum venire ad se* (Tiberius) *et dixit ei. Tolle Pilatum hominem maliciosum dele cum que* (sic) *abstulit dominum nostrum et non potuimus eum videre. Et ille vidit et sanum me fecit. Deduc eum in Vienna carcerem tormentorum. Et subclaude eum sub sigillo anoli et amplius non appareat super terram.*

"En las otras 10 hojas y media se contienen las Historias de la Invención y Exaltación de la Sta. Cruz, parte verdaderas, parte apócrifas." (6).

Aquí transcriu algunes de les cerimònies més importants, com, per exemple, l'Ordenació, Ordinari de la Missa, Sagrament de l'Extrema-Unció, etc., i després, com si fos una lletra dirigida a un tal N'Ignasi, examina de faisó magistral l'època a la qual pertany aquest Còdex.

(5) És Sant Ramon Guillem, Bisbe de Roda i de Barbastro, una de les glòries més preades de la Seu lleydatana, on estava per raó d'estar la nostra ciutat en poder dels moros. El pontificat fecund de Sant Ramon Guillem agafa des de 1104 a 1126, del qual tenim en preparació un estudi monogràfic documentadíssim en el nostre llibre *La Iglesia de Lérida* (s. VI-XII); n'havem donat ja un avenç en una sessió de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona.

(6) Ms. del P. Jaume Pascual en *Sacra Antiquitatis Cataloniae Monumenta,* vol. I, p. 325.

Vegeu-ho:

"Aquí tiene V., mi amigo D. Ignacio, un reducido extracto del *Ordinario* de S. Ramón de Roda, y en él los ritus del Sacramento de la Extrema unción usados en España, o en la Cathedral de Roda y su Diocesi, seguramente en el siglo XI, en que parece haberse escrito (7), y según todas las señas en los anteriores también, pues todas coinciden a que se copió de otros *Ordinarios* más antiguos. El estar en su viril observancia la penitencia pública; el acto terrible de echar a los penitentes de la Iglesia; y la reconciliación en el día de la Cena del Señor de los que hubiesen cumplido el tiempo prescrito por los Sagrados Cánones, huele a tiempos más remotos que el siglo XI, en que este punto de disciplina estaba ya muy decaído, y que a últimos del mismo acabó de destruirse del todo con las Cruzadas.

"A lo menos, esta sola circunstancia probaría haberse escrito el Códice en este siglo, y no en el XII, siendo claro que no continuarían en un Ceremonial, trabajado para el uso de la Iglesia de Roda, unos ritus que estaban ya antiquados. Esa misma circunstancia tiene igual fuerza por lo que toca al Sacramento de la Extrema unción. V. ve los rastros grandes de antiguedad que se descubren en las ceremonias, con que devía administrarse ese Sacramento y en las oraciones que devían decirse. En el conferirlo antes del Sto. Viático; pues aunque puedan alegarse testimonios de todos los siglos a favor de esa práctica, de que aun en el día usan los PP. Cistercienses reformados, o de la Trapa, empero no será difícil probar que en el siglo XII ya no era común en las Iglesias de España una tal Disciplina. Más extraño es aun el repetir la Unción sobre el enfermo siete días continuos, o seis después de la primera; práctica contra la qual levantaron mucho la voz algunos autores célebres del siglo XII, que pretendían ser ilícito reiterar la Unción no sólo en la misma enfermedad en que se aplicó al enfermo, sino que ni en toda la vida, del mismo modo que no pueden reiterarse el Bautismo, la Confirmación, el Orden, ni la Unción de los vasos sagrados.

"Sobre todo, lo que me parece absolutamente decisivo por la antiguedad de nuestro códice, como anterior al siglo XIII, es la práctica prescrita en el mismo de comulgar al enfermo con la Sta. Hostia bañada en el *Sanguis;* uso (si es que merezca el nombre y no el de abuso) contra el que se declaró abiertamente el Papa Urbano II en el Concilio Claramontano prohibiéndole con ardor y zelo; cuya prohibición renovó pocos años después su sucesor Pasqual II, y no es regular, ni creible que si el Códice se hubiese escrito después de esas prohibiciones solemnes, sin reparo alguno hubiese permitido poner como ceremonia que devía observarse inmediatamente después de la Unción de los enfermos el Obispo de Roda que mandó escribir el Ordinario; Obispo por otra parte tan avisado,

(7) Els PP. Villanueva i Baranda i l'Illm. Abad i Lasierra, en els llocs ja esmentats abans, concorden amb Pasqual que aquest Còdex fou escrit en el s. XI.

que no reparó en añadir y quitar del Ritual aquello que le pareció justo y digno de hacerse. Para prueba de esto, sirve la Oración añadida relativa a la consagración del Sumo Pontífice, expresando *que addi debet,* y una nota bien curiosa que mandó poner, o puso el mismo (es de la misma letra) al pie de la consagración de los Presbíteros: *In ipso die,* dice, *quando ordinati sunt Presbiteri debet* (sic) *offere singulas Hostias ad Episcopum. et Episcopus debet eas consecrare. Tradiccio veterum fuit quod ipsas hostias deferri debuissent Presbiteri ad suas Ecclesias. et ex eis per septem dies comunicare sed ego quamvis indignus existimo melius esse presente Episcopo sumere Corpus Domini dignissime quam per neglegenciam aliquid, quod absit incognitum* (sic) *agere. Tamen ordinent alii si melius judicaverint.* Un Prelado que procedió con esta libertad, tino y madurez en la compilación de su *Ordinario,* no es creíble que permitiese continuar en el mismo ritus o ceremonias que no fuesen de uso común, y mucho menos las expresa y solemnemente prohibidas por la Iglesia, o por los Vicarios de Jesucristo los Sumos Pontífices.

"Esas mismas razones de congetura serán quizás aplicables a otro punto no menos importante, que da bastante pie, si no me engaño, para algunas reflexiones sobre la serie de ritus y ceremonias prescritas en la consagración de los Obispos. Todas las insignias episcopales que se entregan al Obispo que se consagra, con distintivos de su Dignidad, se reducen al *Báculo pastoral,* y al *anillo.* ¿Y la Mitra, pregunto yo, y el Pectoral y las chirotecas o guantes? Acaso no estarían admitidas (a lo menos en el uso común) esas insignias episcopales, en el preciso tiempo de formarse el *Ordinario?*

"Si esta ilación es justa y bien fundada, parece poderse asegurar sin género de duda, no ser obra del famoso San Ramón, Obispo de Roda y Barbastro, el *Ordinario* de que tratamos, en la suposición de que aun en el día se guardan entre las reliquias del Santo (que se veneran en su Iglesia Cathedral de Roda), la mitra de ese S. Ramón (8), y su Capa pluvial, que es de tafetán liso morado, con una Capilla muy larga y puntiaguda, en lugar de las cenefas con que actualmente se adornan nuestras capas pluviales (9). Yo he examinado y venerado

(8) Aquesta mitra, que encara es guarda avui en la Catedral de Roda, on fa molt poc hem pogut admirar-la, és de seda blanca amb galó ample al voltant, té uns 25 cm. d'alçada, i en la part anterior, el mateix que en la posterior, hi ha dos cercles rojos: en l'un, una mà beneint, entre l'*alpha* i l'*omega,* i la llegenda ✠ MANUS : DOMINI; en l'altre, l'anyell místic i la llegenda AGNUS : DEI. En la base, banda central i ínfules es veuen quadros grans, ornamentats damunt tissú d'or, i altres blancs amb punts blaus.

(9) La capa de Sant Ramon és de seda carmesí, i no morada, com diu Pasqual. Avui està guardada dins l'arqueta, on estan les despulles del mateix Sant. El P. Ramon de Huesca (*Teatro Histórico de las Iglesias de Aragón,* vol. IX, p. 157) escriu d'aquest ornament: "La capa pluvial de San Ramón es lisa, de seda carmesí, con un galón de oro y seda de tres dedos de ancho alrededor de toda ella: en lo alto tiene capilla de la misma tela, poco más de un palmo de larga, que remata en punta muy aguda, sin otra pieza ni ornato en la espalda: es muy larga, y por ella y por el diámetro de la mitra se ve que el Santo era alto y de gran cabeza".

varias veces esas dos reliquias que desde luego arrebatan la atención de un aficionado a la venerable antiguedad.

"Según esto, el famoso San Ramón usaría ya de mitra, y de consiguiente se la entregarían y adornarían con ella su cabeza los Prelados consagrantes, como principal insignia de su Episcopado en su consagración; por lo que no parece creíble que en el Ordinario o ritual se olvidase esa principal insignia pontificia, si de orden suya y para su uso y de sus sucesores se escribió..." (10).

El Pontifical de Roda té 330 millímetres de llarg per 340 d'ample, i és la seva caixa 230 × 160 mm. Està escrit a dues columnes de 23 ratlles, lletra visigòtica i franco-gòtica, negra, amb rúbriques i 209 folis, més 12 que hi són afegits. Té, per consegüent, un foli menys de quan el va veure el Bisbe Abad i Lasierra a últims del segle XVIII[e].

Com sol succeir a tots aquests manuscrits preciosos, hi falten en el nostre els primers i darrers folis, la qual cosa fa que s'hagi de treure per deducció el temps, autor i mà que el va escriure.

És notabilíssim el Sant Crist policromat, que hi ha al foli 26, on comença el Cànon de la Missa, del qual es publicarà en el seu lloc fotocòpia i en parlarem amb la detenció que es mereix.

Fa pocs anys, gràcies a una subvenció de l'Institut d'Estudis Catalans, el nostre inoblidable amic el malaguanyat Dr. Josep Gaya, canonge arxiver que fou de la nostra Seu lleydatana, féu relligar tots els còdexs de Roda, deixant-los llur caire d'antiguitat. Per aquest motiu el Pontifical ja no té una sola tapa de fusta, com deien els historiadors esmentats, sinó les dues, i va tancat dins una capsa a propòsit.

Confrontat per l'Illm. Abad i Lasierra el Pontifical de Roda amb els fragments que publicà mestre Berganza dels de Silos i Cardenya (11), resulta que aquell és més complet i més antic que aquests; i de l'estudi comparatiu d'uns i d'altres, junt amb els que llavors es podien trobar en els Arxius — avui resultaria tasca dificilíssima — es podria formar, diu aquell investigador (12), una collecció força estimable de la disciplina secular i regular d'Espanya.

Els Monjos de Sant Maur citen un altre còdex semblant, que anomenen de Sant Eloi i que es trobava a la Biblioteca de Sant Germà de Pres, signat amb el número 165 (13).

(10) *Sacra Antiquitatis Cataloniae Monumenta*, vol. I, p. 391... Hom sap que la mitra no començà a usar-se fins a la meitat del s. X, però tan sols per privilegi o concessió pontifícia; el seu ús no fou generalitzat fins dos segles després. El primer document oficial que parla de la mitra és una butlla del Papa Lleó IX, datada l'any 1049. (P. Naval, *Tratado Compendioso de Arqueología y Bellas Artes*, vol. II, p. 274).

(11) Berganza, *Antigüedades de España*, vol. II, apèndix, secció 3, p. 624.

(12) Ms. de la Reial Acadèmia de la Història. *España Sagrada*, vol. XLVII, ap. LV, p. 327.

(13) *Nuevo tratado diplomático*, vol. 3. planxa 56, p. 391. Abad i Lasierra, loc. cit.

Podem assegurar, sense perill d'ésser desmentits, que el Pontifical de Roda és exemplar i text únic en el món, la qual cosa li dóna una valor inestimable.

En publicar per primera vegada aquest manuscrit, verament preciós, veiem satisfeta una de les nostres il·lusions més cobejades.

II

Cerimonial d'Ordenació segons el Pontifical de Roda

Comença aquest Còdex interessantíssim amb el Cerimonial establert per l'Església Romana per a l'ordenació dels seus Ministres, o sia, amb el títol que el Pontifical d'ara anomena *De Ordinibus conferendis*. Agafa des del foli 1 fins al foli 17v.

Després d'haver posat les definicions de canonge i de tots els graus de la Jerarquia eclesiàstica d'Ordre, totes elles ja conegudes, si bé adquireixen ací un caire de novetat força remarcable, res no diu, ni conté el ritu per a conferir la primera clerical tonsura, prova evident que no s'havia introduït encara en l'Església.

Considerat aquest Cerimonial com el pare, gosaríem a dir, de l'actual Pontifical Romà, és més concís, més breu i fins més clàssic i sadollat de santa unció que el segon. És per això, que hom el troba més atractívol i d'una suavitat encantadora, com sol passar amb els textos primitius.

Ultra aquestes consideracions, el ritu per a conferir les ordres menors res no té de particular. Hi ha, no obstant, en l'ordinació de l'acòlit quelcom notabilíssim. Vegi's, com fem remarcar en el seu lloc, de quina manera i com les mateixes paraules que en el nostre Còdex són rúbrica que estatueix que l'Ardiaca entregui el canelobre i les canadelles al qui és ordenat, el Pontifical d'ara les posa en imperatiu i constitueixen la forma del Sagrament (14).

En el principi del cerimonial per a les Ordres Majors s'insereix el capítol de Sant Gregori, on mana aquest Papa que el mateix dia i abans de procedir a l'ordenació, el Bisbe i l'Ardiaca, o bé els pròcers dels clergues, es juntin en un lloc i discuteixin dignissimament la vida dels ordenands, si són verament dignes d'aital honor. A l'efecte, vegin si saben llegir, cantar i si tenen l'edat prescrita pels sagrats cànons; ço és: 25 anys els que han d'ésser ordenats de Levites i 30 els que han d'ésser promoguts al Presbiterat o a l'Episcopat. Que no siguin

(14) Seguim l'opinió verament probable que les ordres menors són Sagrament. Demés del text del Concili Florentí (in decr. *pro Armenis*) hi ha el fet històric que tots els Pares del Concili de Trento, menys un, reconeixien la nota de Sagrament en el Subdiaconat i ordres menors. (*Acta genuina*, Conc. Trid. II, 135-150. edidit Aug. Theiner); Santi-Leitner, *Praelectiones Juris Canonici*, vol. I, p. 124.

defectuosos, ni irregulars, i sobretot que no hi hagi en l'ànima llur la sutzura de la simonia.

El Diaca i el Prevere han d'ésser presentats al Bisbe pel propi pare, qui endemés ha de posar les mans sobre les espatlles del qui ha d'ésser ordenat de sacerdot.

És digne de notar-se que en l'oració, amb què el Pontífex encarrega al poble que pregui per als qui han d'ésser promoguts al Diaconat, el Còdex l'anomena *sacrum ordinem*, sagrat ordre, diferentment del Pontifical d'ara que li diu ofici del Diaconat, *ad officium Diaconatus*.

Era consuetud antiquíssima que els nous preveres oferissin al Bisbe dues hòsties, que aquell devia consagrar i aquests emportar-se'n a llurs esglésies i combregar de les dues hòsties per espai de set dies. Qui escriu el Pontifical de Roda reforma en la seva església la dita tradició, i estableix que el Cos sacratíssim del Senyor sia sumit en presència del Prelat per tal de no exposar-lo a irreverències, deixant als altres en llibertat per a obrar altrament en llurs diòcesis.

El que és, però, verament notabilíssim, és tot el Cerimonial de consagració dels Bisbes. Aquests són anomenats en el nostre Còdex sentinelles avençats de l'exèrcit d'Israel per tal que és deure seu anunciar la vinguda de l'enemic nequíssim, el dimoni. Per això, cal triar-los bé d'entre els fidels; per això cal que la seva vida culmini per la virtut; per això, en fi, cal rodejar llur ordenació d'una pompa i solemnitat, que signifiqui alhora la seva dignitat altíssima.

Aquesta ordenació ha d'ésser feta amb assistència, o almenys amb el consentiment, de tots els Bisbes de la Província eclesiàstica, els quals facin amb cura l'escrutini de l'elecció, servin el dejuni amb les pregàries de consuetud, i el diumenge, a l'hora de Tèrcia, imposant a l'electe les mans, amb l'Evangeli que ha de predicar, ungeixin el seu cap a exemple dels Profetes i Reis, segons ús dels Apòstols i Moisès; perquè tota santificació ens ve del Sant Esperit, la virtut invisible del qual està mesclada amb el sant crisma, com ensenya el Papa Sant Anaclet.

El primer Arquebisbe de Jerusalem, Sant Jaume, anomenat el Just, i dit el germà del Senyor, segons la carn, fou ordenat Bisbe pels Apòstols Pere, Jaume i Joan, donant així als seus successors la forma amb què l'ordenació havia d'ésser celebrada, ço és: per tres bisbes almenys, i en comunitat.

Després colpeix fortament el cor amb fragments de dues cartes del Papa Sant Gregori, la flor de l'eloqüència del qual arreu ha escampat el seu aroma, dirigides a Eteri, Bisbe de Lió, i a la Regina Bruniquildis, contra l'heretgia simoníaca.

Hem sentit a dir — clama el Pontífex — que en la part de les Gàllies els sagrats ordres són conferits per simonia, ço que ens arriba a l'ànima i converteix

lo sagrat en cosa mundana (15). El mateix Senyor i Redemptor nostre Jesús entrà en el temple i trasbalsà les taules i seients dels qui venien les colomes per al sacrifici. Quina cosa és vendre les colomes, sinó rebre el preu de la imposició de mans, i vendre l'Esperit Sant, que Déu omnipotent ha concedit als homes? Que aquesta mena de sacerdoci desplau als ulls del Senyor, ho significa el daltabaix de les taules dels mercaders (16).

L'escriptor del Pontifical de Roda adverteix a tots els Prelats, que posseeixin aquest llibre, que hi ha posat aquests textos d'ambdós papes perquè jamai no puguin allegar ignorància.

Al temps de consagrar un nou Bisbe, aquest, després d'haver dejunat el dia abans i passat tota la nit digníssimament en vigília i oració, pugi dalt de la trona, mentre els Bisbes assistents, formant corona davant l'altar, presidits per l'Arquebisbe, discuteixin amb els qui l'han presentat, clergues i laics, la seva vida i costums i sien preguntats si el consideren digne de tal honor. Si contesten afirmativament, demanin encara si el rebran amb gust per tal que el seu ministeri no sigui infructuós. Llavors, si tots l'aclamen, i els Prelats concorden entre si de l'elecció, algú parli d'ell a la clerecia, o bé al poble, segons està contingut en els sagrats cànons, llegint-se després l'elecció o aclamació.

Altrament, posat en mig del Metropolità i els altres Bisbes, l'electe fa la professió de fe, que és molt detallada i interessant; acabada aquesta s'ajau en terra amb l'Arquebisbe i assistents durant les Lletanies; finides les quals, s'alcen tots en honor de la Trinitat santíssima, i llavors dos Bisbes, aguantant la capsa amb relíquies i els altres el llibre dels Evangelis sobre les seves espatlles, el Metropolità li infon les benediccions contingudes en el Pontifical, mentre tots els altres, qui assisteixen, li toquen el cap.

Emprada d'aquest Pontifical és la consagració del nou Bisbe, que ara, com llavors, es canta en forma de prefaci i en el qual, amb la unció del crisma es demana per al consagrat que abundi en ell la constància de la fe, la puresa de l'amor i la sinceritat de la pau; que vingui sobre ell la plenitud de la potestat significada per les claus del regne del cel, de la qual potestat faci ús per a edificació, i no per a destrucció; que avorreixi la supèrbia i aimi la humilitat, de la qual jamai no s'aparti, ni per lassitud, ni per temença; que no posi llum a les tenebres, ni tenebres a la llum, ni digui mal al bé, ni bé al mal; i finalment que

(15) "Audio quod in Galliarum partibus sacri ordines per simoniacam heresim conferantur, et vehementi tedio ac merore afficimur si in aecclesiasticis officiis quesitura habet locum pecunia, et sit seculare quod sacrum est". *Pontifical de Roda,* fol. 11va.

(16) "...Templum autem Dominus et Redemptor noster ingressus catedras uendencium columbas euertit. ¿Quid aliud est columbas uendere, nisi precium de manus imposicione accipere et sanctum Spiritum, quem omnipotens Deus hominibus tribuit uendere? Quorum sacerdocium ante Dei occulos cadere cathedarum utique patenter euersione signatum est". Ibid. fol. 11vb.

li sia concedida la càtedra episcopal per a regir l'Església i tot el poble, que li és encomanat (17).

Quan era elegit un nou Papa, res no es diferenciava el ritu de consagració del que acabem d'exposar. Tan sols s'hi afegia una oració especial després de la unció del cap i de les mans i que ve signada amb la rúbrica *oracio ad apostolicum ordinandum*.

És diferent la fórmula usada avui per a l'entrega del bàcul i anell pastoral i, finida aquesta, continuava la Missa en el lloc que havia estat interrompuda, ço és, en l'Epístola, i el nou Bisbe havia d'anar a una altra església, on cantava la Missa amb un Prefaci propi, en lloc de celebrar-la en un altre altar, però de la mateixa església, com es fa avui.

III

El Cerimonial d'Ordenació del Pontifical de Roda i el Concili de Nicea

En començar la publicació del Pontifical de Roda en el volum que ANALECTA SACRA TARRACONENSIA dedica al Concili de Nicea, ens plau d'aprofitar aquesta avinentesa per a mostrar com alguns dels cànons d'aquell celebèrrim primer Concili Ecumènic hi estan aplicats en el Cerimonial d'Ordenació de Bisbes.

Hom sap que en els primers segles de l'Església els avui anomenats Ordres menors definits pel Concili de Trento eren *explícitament* diferents en nombre dels actuals, si bé *implícitament* hi són continguts, com ensenya l'Angèlic Doctor Sant Tomàs d'Aquino (18). En el cànon 10 del Concili d'Antioquia (a. 341) s'hi conten, demés dels diaques, els lectors, hipodiaques i exorcistes; en el de Laodicea (s. IV, c. 20) i en el Trullà (a. 692, c. 4) els cantors, exorcistes i ostiaris. El Subdiaconat fou elevat a Ordre major, segons alguns autors, pel Pontífex Urbà II en el segle XI; ja que en el Concili de Benevento l'any 1096 concedí als subdiaques el poder ésser promoguts a l'Episcopat, si les circumstàncies ho exigien. Un altre autor assegura que el Subdiaconat és Ordre major des d'Innocenci III (19).

(17) "Abundet in eo constancia fidei, puritas dileccionis, sinceritas pacis... Da ei, Domine ut claues regni celorum utatur et glorietur potestate quam tribuis in hedificacionem, non in destruccionem... Hodiat superbiam, diligat humilitatem, nec eam usquam deserat aut lassitudine aut timore superatus. Non ponat lucem tenebras, nec tenebras lucem. Non dicat malum bonum, nec bonum malum... Tribue ei catedram episcopalem ad regendam Aecclesiam tuam et plebem uniuersam..." Pontifical de Roda, fols. 15 i 16.

(18) *Summa Theologica*: suppl., q. 37, a. 2 ad IIum.

(19) Santi-Leitner, *Praelectiones Juris Canonici*, vol. I, p. 124-125.

El Concili de Nicea res no diu d'aquests ordres i solament tracta dels diaques, preveres i bisbes, l'honor dels quals en l'Església estableix de faisó ben clara i definida, manant que els diaques rebin l'Eucaristia després dels preveres, de mans del Bisbe o del prevere (20).

Estatueix el citat Concili que ningú no s'atreveixi a ordenar un bisbe, sacerdot o diaca per simonia comesa abans o després de l'ordenació, manant que sia deposat qui trenqui aquest precepte i que quedi excomunicat qui gosi contradir-lo (21). En el Pontifical de Roda es posen els fragments de dues cartes del Papa Sant Gregori i una Decretal de Sant Anaclet, on és blasmada fortament tota mena de simonia.

Demés, el Concili Nicè prohibeix que cap Bisbe, mentre visqui, designi a qui ha de succeir-lo després de mort (22); i estableix que l'elecció sigui aprovada pels bisbes de la mateixa província, els quals han de reunir-se amb l'Arquebisbe o Patriarca, a menys que això els fos difícil, o bé pel perill d'ésser engolits llurs diocesans pel llop infernal, o bé per necessitat urgent, o bé per la distància, en el qual cas, encara que hi faltin el Patriarca i l'Arquebisbe, bastarà que hi hagi tres bisbes, qui per lletres dels absents sàpiguen si l'electe té la virtut, doctrina i santedat necessària (23) i l'elecció es faci amb consentiment del poble, havent d'ésser rebutjat qui cobegi la mitra sense aquell consentiment i sense la voluntat del Metropolità (24).

Convé que el nou Bisbe sigui ordenat per tots els altres prelats comprovincians. Si fos, però, difícil, o per una necessitat, o per la distància del camí, llavors n'hi haurà prou amb tres, donant els absents llur consentiment i parer per lletres escrites de llur mà, i així l'ordenació sia celebrada (25).

(20) "Accipiant, ergo, (diaconi) Eucharistiam secundum ordinem post presbyteros ab Episcopo vel a presbytero..." C. XXXI (XVIII), Mansi.

(21) "Ut nullus audeat ordinare episcopum, aut sacerdotem, aut diaconum pro quavis re data, sive ante ordinationem, sive post, et qui secus fecerit, deponatur; et quicumque contradixerit, synodus eum excommunicat". Canones arabici, c. XLIX. Ibidem.

(22) "Ut nullus episcopus dum vivit, alterum eligat qui post mortem loco suo succedat..." Canones arabici, c. LXVIII, Mansi.

(23) "Decernimus, ut nullius episcopi electio approbetur, nec ullus episcopus constituatur in civitate magna, nisi voluntate episcoporum provinciae, et nisi de fide ejus et timore Dei inquirant: ad aprobandum vero convenire debent coram archiepiscopo aut patriarcha, aut si fuerit hoc difficile, quia non est archiepiscopus aut patriarcha, vel quia metuunt ne lupi subditos rapiant, vel propter urgentem necessitatem, vel propter longitudinem itineris, quamvis non sit praesens archiepiscopus vel patriarcha, sufficiat tunc ut sint tres episcopi ad constituendum eum, qui cognoscant ex absentibus per scripturam propriae manus, esse in eo virtutem, doctrinam, et sanctitatem; fiatque cum consensu populi". Canones arabici, c. V, Mansi.

(24) "Si quis, populo nolente et sine voluntate archiepiscopi, atque injussu ejus ambierit episcopatum, repellendus est..." Canones arabici, c. IX, Mansi.

(25) "Oportet episcopum maxime quidem ab omnibus qui sunt in provincia episcopis ordinari. Si vero hoc difficile fuerit, sive urgente necessitate, sive itineris longitudine; certe omni modo tres episcopi in unum debent esse congregati; ita ut etiam ceterorum absentium consensum et sententiam per litteras teneant, et ita faciant ordinationem. Potestas sane vel confirmatio pertinebit per singulas provincias ad metropolitanum". C. XXXI (IV), Mansi.

Aquesta és exactament la cerimònia d'ordenació de Bisbes manada en el nostre Pontifical de Roda.

Recordi's el que hem dit en l'article anterior, llegeixi's el text que publiquem i es veuran posades a la pràctica aquelles sapientíssimes disposicions del Concili de Nicea, que si bé en el nostre Còdex foren escrites en el segle XI[e], creiem, però, amb el P. Pascual que estan emprades d'un altre Pontifical anterior, qui sap si molt proper a l'època en què s'estatuïren.

PONTIFICAL DE RODA

(S. XI)

DE CANONICO QUARE CANONICUS ITA UOCETUR

Canon grece, latine dicitur regula, eo quod recto tramite ducat hominem ad patriam celestem. Et inde canonicus, id est, regularis, eo quod regulariter debeat uiuere, id est, recte in sancta Ecclesia.

INCIPIT MODO DE SINGULIS GRADIBUS ECCLESIASTICIS. PRIMO DE HOSTIARIO

Hostiarius dicitur ab hostio Ecclesie. Quod ita debet prouidere ne ullo modo paganus ingrediatur ecclesiam, quia suo introitu polluit eam. Debet etiam custodire ea que intra ecclesiam sunt, ut salua sint.

DE LECTORE

Lector dicitur a legendo, eo quod ministerium legendi habet in Ecclesia.

DE ACCOLITO

Accolitus grece, latine dicitur ceroferarius, id est, cereum ferens. Illorum officium est, ut deportent cereos quando legendum est euangelium in Ecclesia. Et quid opus est tunc illam lucem temporalem inesse, cum dies sit, et satis uideatur? Ut demonstretur quia de tenebris infidelitatis uenimus ad lumen fidei.

DE EXORCISTA

Exorcismus grece, latine dicitur sermo adiuracionis siue increpacionis. Et inde exorcista, adiurator. Illorum enim officium est, ut imponant manus super

demoniaticos, et per inuocacionem nominis Dei repellantur demones ab eis dicentes: *Adiuro te, inmunde spiritus, per Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum ut recedas ab hoc famulo Dei.* Istud autem ministerium, ut canones dicunt, nemo debet usurpare nisi qui eundem gradum habet, aut presbiter, aut diachonus, aut subdiachonus, aut exorcista. Diachonus grece, latine dicitur minister.

DE SUBDIACHONO

Subdiachonus, subminister, eo quod sub diachono, id est, sub ministro sit. Illius officium est ut ministret diachono, id est, deferat illi linteum super quod consecrandum est corpus et sanguis Domini. Deferat illi patenam cum oblatis et calicem, in quo uinum et aqua habeatur, quia de latere Domini processit sanguis et aqua.

DE DIACHONO

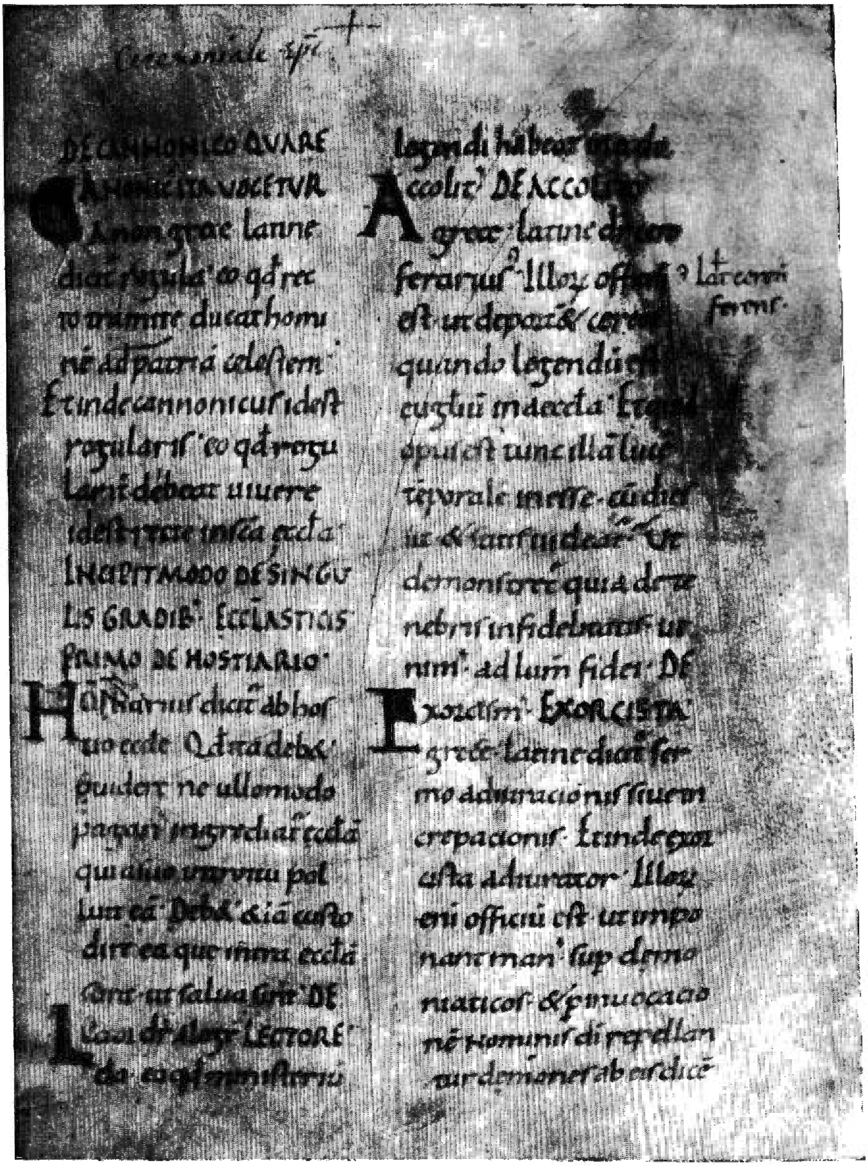
Diachonus,sicut diximus, grecus sermo est. Latine minister uocatur, quia ille ministrat presbitero. Ponit linteum in altare; ponit panem et calicem, que nec mittendi nec offerendi habet potestatem presbiter, si diachonus adfuerit. Sicut enim presbitero officium consecrandi competit, ita diachono ministrandi.

DE PRESBITERO

Presbiter grece, latine dicitur senior, non propter senectutem, sed propter dignitatem, honorem et sapienciam. Quia quicumque presbiter est, sapiens debet esse, ut intellegat ea que legit; intellegat oraciones quas dicit, et diuturnis temporibus, et nocturnis. Intellegat ea que cantat in missa *Vere dignum et iustum est, Te igitur, et Pater noster,* et cetera omnia cum simbolo. Adam uixit annos dcccc xxx. Noe uixit annos dcccc L, et tamen nemo ex eis apellatus est senex. Abraham uero, qui ad comparacionem illorum per pauca tempora uixit, annis uidelicet clxxv., apellatus senex est. Quare? Quia sapiencior illis fuit. Sacerdos grece, latine dicitur sacrum dans, id est, sanctum sacrificium offerens Deo.

DE EPISCOPO

Episcopus grece, latine dicitur super intendens. Episcopi, super scopus intendens. Episcopus dicitur super intendens, id est super uidens, quia ipse debet super uidere uitam subgectorum suorum qualiter credant, qualiter uiuunt, qualiter Dei precepta custodiunt. Antiquis temporibus in singulis ciuitatibus erant turres altissime constructe. Unaqueque ciuitas habebat suam turrim, in qua stabat assidue speculator, ut a longe posset inspicere si exercitus ueniret ex aliqua



Primera plana del *Pontifical de Roda* (s. XI)

Clixé de Mn. Lluís Ibàñez, Prev.

parte. Si uideret exercitum uenientem, statim nunciabat Regi et preparabantur omnes ad bellum contra hostem illum. Speculatoris similitudinem illius gerit modo episcopus. Quia sicut ille stabat in altitudine turris, sic episcopus et presbiter debent consistere in altitudine uirtutum. Sicut enim illa turris ceteras domos excellebat, sic uita episcoporum et omnium presbiterorum seu prelatorum debet excellere uitam subgectorum. Et sicut ille speculator nunciabat aduentum hostis ut se prouiderent ciues, ita episcopus et presbiter debent adnunciare populis sibi subgectis aduentum nequissimi hostis diaboli, ut se prouideant ne eius laqueo capiantur. Speculatores animarum dedit Deus episcopos ac presbiteros, iuxta quod Ipse dicit ad Ezechielem prophetam: *Filii hominis speculatorem dedi te domui Israel.* Antestis dicitur, ante stans. Pontifex, quasi pontem faciens, eo quod pontem, id est, uiam aliis prebere debeat uerbo et exemplo, unde homines transeant ad patriam celestem.

Ordinacio Hostiarii

Hostiarius, cum ordinatur, postquam ab Archidiachono instructus fuerit qualiter in domo Dei debeat conuersari, ad suggestionem Archidiachoni tradat ei Episcopus claues Ecclesie dicens: Sic age quasi reddituros Deo racionem pro his rebus que istis clauibus recluduntur, *et tradat ei Archidiachonus hostium Aecclesie.*

PREFACIO HOSTIARII

Deum Patrem omnipotentem supliciter deprecamur, ut hos famulos suos N. benedicere dignetur, quos in officium hostiarii heligere dignatus est, ut sit illis fidelissima cura diebus, ac noctibus, ad distinccionem horarum certarum, ad inuocandum nomen Domini, adiuuante Domino nostro Ihesu Christo, qui cum eo uiuit et regnat, Deus, in unitate Spiritus Sancti, per omnia secula seculodum. Amen.

BENEDICCIO EIUSDEM

Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, benedicere digneris hos famulos tuos N. hostiarios, ut inter ianitores Ecclesie parent obsequia, et inter helectos tuos partem tue mereantur habere mercedis. Per.

Ordinacio Lectoris

Lector, cum ordinatur, faciat de illo uerbum Episcopus ad plebem, iudicans eius fidem, acuitatem atque ingenium. Post hec, expectante populo, tradat ei co-

dicem de quo lecturus est dicens: Accipe et esto uerbi Dei relator, habiturus, si fideliter et utiliter impleueris officium, partem cum his qui uerbum Dei ministrauerint, habebis. Heliguntur te fratres tui, ut sis lector in domo Dei tui, et agnoscas officium tuum et impleas illud. Potens est enim Deus ut augeat tibi gratiam.

BENEDICTIO LECTORIS

Domine sancte, Pater omnipotens, eterne Deus, benedicere dignare famulos tuos hos in officium Lectoris, ut assiduitate leccionum distincti atque ornati, et agenda dicant, et dicta opere compleant, et in utroque sancte Ecclesie consulant. Per.

Ordinatio Exorciste

Exorcista, cum ordinatur, accipiat de manu Episcopi libellum in quo scripti sunt exorcismi, dicente sibi Episcopo: Accipite et commendate memorie, et habetote potestatem imponendi manum super energuminum siue baptizatum, siue caticuminum.

PREFACIO EXORCISTE

Deum Patrem omnipotentem suplices deprecamur, ut hos famulos suos N. benedicere dignetur in officium Exorcistarum, ut sint spirituales imperatores ad abiciendos demones de corporibus obsessis, cum omni nequicia eorum multiformi. Adiuuante Domino nostro Ihesu Christo, qui cum eo uiuit et regnat, Deus, in unitate Spiritus Sancti, per omnia secula seculorum. Amen.

BENEDICCIO EXORCISTE

Domine sancte, Pater omnipotens, eterne Deus, benedicere dignare hos famulos tuos in officium Exorcistarum, ut per imposicionem manuum et horis officium eos heligere digneris, ut imperium habeant spirituum inmundorum coercendo, et probabiles sint medici Aecclesie, gracie curacionum uirtute confirmati. Per.

Ordinacio Accoliti

Accolitus, cum ordinatur, primum ab Episcopo doceatur qualiter in officio suo agere debeat. Sed ab Archidiachono accipiat ceroferarium cum cereo, ut sciat

se ad accendenda Ecclesie luminaria mancipari (1). *Accipiat et urceolum uacuum ad fundendum uinum in eucharistia Corporis Christi* (2).

BENEDICCIO ACOLITI

Omnipotens, sempiterne Deus, fons et origo bonitatis, qui per Ihesum Christum Filium tuum, lumen uerum, mundum iluminasti, eiusque passionis misterio redemisti, benedicere dignare hos famulos tuos N. quos in Acholitarum officio consecramus, poscentes tuam clemenciam ut illorum mentes et lumen sciencie illustres, et pietatis tue rore irriges, ut ita perceptum ministerium, te auxiliante, peragant, qualiter ad eternam remuneracionem peruenire mereantur. Per eundem.

ITEM BENEDICCIO ACCOLITI

Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, qui per Ihesum Christum Filium tuum in hunc mundum lumen claritatis misisti, ut passioni siue triumphi adfixus cruci sanguinem ex latere cum aqua fundendo, mundum a diabolo non solum precio liberaret, sed etiam a peccatis omnibus lauacro ablueret, bene ✠ dicere digneris hos famulos tuos in officium Acholitarum, ut ad accendendum claritatis Ecclesie tue lumen et ad fundendum uinum et aquam ad conficiendum sanguinem Filii tui in offerendam eucharistiam sanctis altaribus tuis fideliter subministrent. Accende, Domine, eorum mentes, et corda ad amorem celestis gracie ministracionis tue uirtute confirma. Per.

Ordo qualiter in Romana Ecclesia, Presbiteri, Diachoni, Subdiachoni ordinandi sunt

Mensis primi, quarti, septimi et decimi, sabbatorum die, in duodecim lectionibus, ad sanctum Petrum ubi misse celebrantur, primitus dicant antiphona ad introitum, qualis fuerit statutis temporibus. Deinde dicit Pontifex oraciones que in sacramentorum libro continentur. Legant per ordinem lecciones quatuor cum totidem responsoriis. Tunc sequatur leccio Danielis prophete; qua lecta, cantentur benediciones. Post benedicciones dicatur oracio ante Epistolam. Tunc ue-

(1) Segons el Pontifical actual el Bisbe és qui dóna i fa tocar el canelobre als qui ordena d'Acòlits, dient en imperatiu el que ací és tan sols rúbrica: *Accipite ceroferarium, cum cereo, et sciatis vos ad accendenda Ecclesiae luminaria mancipari, in nomine Domini.* ℟. *Amen.*

(2) Diu avui el Pontifex en entregar les canadelles: *Accipite urceolum, ad suggerendum vinum et aquam in Eucharistiam sanguinis Christi, in nomine Domini.* ℟. *Amen.*

niens Archidiachonus uel alius quis ante Pontificem ita dicens: Postulat sancta mater Ecclesia catholica ut hos presentes subdiachonos, uel diachonos uel presbiteros ad honus Subdiachonii, uel Diachonii, uel Presbiterii ordinetis. *Interrogat Episcopus*: scis aliquid de his? *Respondeat offerens*: quantum humana fragilitas nosse sinit, et scio et testifico ipsos dignos esse ad huius honus officii. *Tunc dicat Pontifex*: Accepisti aliquid ab eis pro hoc testimonio? *Respondit*: Nichil. *Dicat Pontifex*: Maneat tibi in consciencia tua. *Tunc adnunciat Pontifex in populum dicens*: Auxiliante Domino Deo et Saluatore nostro Ihesu Christo. *Iterum dicit*: Auxiliante Domino Deo et Saluatore nostro Ihesu Christo. *Et repetat tercio*: Auxiliante Domino Deo et Saluatore nostro Ihesu Christo, helegimus in ordine Subdiachonii, Diachonii, Presbiterii, de titulo N. Si quis autem habet aliquid contra hos uiros pro Deo et propter Deum cum fiducia exeat et dicat. Verumtamen memor sit comunionis sue. *Et post modicum interuallum sternant ministri Aecclesie tapecia ante altare et prosternat se domnus Pontifex et hiis qui helecti sunt ordinate et composite. Mox incipiant omnes* Kirri eleison *cum letania. Hec expleta, ascendant ipsi helecti ad sedem Pontificis, et dicat Pontifex*: Scis esse hunc dignum esse sacerdocio? *Respondit*: Scio et testifico. *Et dicat Pontifex*: In tua maneat consciencia. *Et benedicit eos a quo uocati sunt. Et descendentes stent in ordine suo, benediccione percepta.*

CAPITULUM SANCTI GREGORII

Sicut qui inuitatus rennuit, quesitus refugit, a sacris est altaribus admouendus, sic qui ultro se ambit, uel inportune se ingerit, est procul dubio repellendus. Nam qui nititur ad alciora conscendere, quid agit nisi ut crescendo decrescat? Cur non perpendit quia benediccio illi in maledictum conuertitur? Quia ad hoc ut fiat hereticus promouetur. Hoc semper prouidere debet Episcopus et Archidiachonus, uel aliquis ex ministris, cui iniunctum est, ut in omnibus gradibus semper adnuncietur nomen et titulum. Et ipso die antequam incoentur ordines, ueniat Episcopus et Archidiachonus, uel proceres clericorum, et consedeant in unum locum et dignissime discuciatur uita singulorum, si digni sunt tali honore. Et inquiratur in eis castitas, et si sunt prouisi de ministerio ad quod accedere cupiunt. Si est in eis utilitas legendi, cantandi, aut si peruenerunt ad annos qui terminati sunt in sanctos cannones, ut leuite non ordinentur ante uiginti quinque annos, nec presbiter uel Episcopus ante XXX, nisi probabiles uite et sapiencie et sanctitate inuenti fuerint. Hoc sciat uniuersalis Ecclesia. Neque deformes, neque debilitatos, neque uexatos a demonibus, neque facinorosos, neque nescientes, neque hos, quos sancti cannones proibent, ordinet Episcopus. Et neque per premium ordinet Episcopus, nec ulli consenciat ut aliquid accipiat, quia graue peccatum est, sicut testatur beatus Petrus Apostolus, et plures alii sancti Patres

confirmant. Qui hoc facit uel consentit, in simoniacam heresim conuertitur. Uidete et prouidete ne inter uos hic error inueniatur. Sed quidquid agitis pro timore Dei et pro amore eius facite. Hoc prouideat Episcopus, ut neque presbiterum, neque diachonem ordinet, sine auctore suo. Et quando uenerit ante altare, offerat auctor diachonem uel presbyterum in manu Episcopi. Ad ordinacionem tamen presbyteri ponat auctor manus super scapulas, qui ordinandus est, et dicat Episcopus: *Scis hunc esse sacerdocio dignum?* Respondeat offerens: *Et scio et testifico.* Et tunc denuncietur nomen et titulus.

Subdiachonus, cum ordinatur, quia manus imposicionem non accipit, patenam de manu Episcopi accipiat uacuam, et calicem uacuum. De manu Archidiachoni accipiat urccolum cum aquamanili ac manutergium.

Ad Subdiachonem ordinandum

4 *Exibeatur in conspectu Episcopi patena et calix uacuus. Et dicat Episcopus:* Uidete cuius ministerium uobis traditur. Et ideo si usque nunc fuisti tardi ad Ecclesiam, amodo debetis esse assidui. Si usque nunc somnulenti, amodo uigiles. Si usque nunc ebriosi, amodo sobrii. Si usque nunc inhonesti, amodo casti. Oblaciones que ueniunt in altare, panes proposicionis apellantur. De ipsis oblacionibus tantum debetis in altare poni quantum populo possit sufficere, ne aliquid putridum in sacrario remaneat. Pallee uero que sunt in substratorio, in alio uase debent lauari, in alio corporales pallee. Ubi pallee corporales lauati fuerint, nullum linteamen ibidem aliud debet lauari. Ipsa aqua in babtisterio debet uergi. Ideo uos admoneo, uos tales exibete ut Deo placere possitis.

Et tradat eis calicem et patenam.

5 ORDINACIO SUBDIACHONI

Oremus Deum ac Dominum nostrum, ut super seruos suos N., quos ad Subdiachonatus officium uocare dignatus est, infundat benediccionem et graciam suam, ut in conspectu suo fideliter seruientes, predestinata sanctis premia consequantur. Auxiliante Domino nostro Ihesu Christo, qui cum eo uiuit et regnat.

BENEDICCIO SUBDIACHONI

Domine sancte, Pater omnipotens, eterne Deus, bene ✠ dicere dignare famulos tuos N., quos ad Subdiachonatus officium heligere dignatus est, ut eos in sacrario tuo sancto strenuos sollicitosque celesti milicie instituas, et sanctis altaribus

fideliter subministrent, et requiescat super eos spiritus sapiencie et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus sciencie et pietatis, repleas eos spiritu timoris tui, et eos ministerio diuino confirmes, ut obedientes facto, atque dicto parentes, tuam graciam consequantur. Per.

Ad ordinandum Diaconem

Diachonus, cum ordinatur, solus Episcopus, qui eum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdocium, sed in ministerio consecratur.

Oremus dilectissimi, Deum Patrem omnipotentem, ut super hos famulos suos N., quos in sacrum ordinem dignatur assumere, benediccionis sue graciam clementer effundat, eisque donum consecracionis indulgeat, per quod eos ad premia perducat. Auxiliante Domino.

ALIA

Exaudi, Domine, preces nostras et super hos famulos tuos N. spiritum tue benediccionis emitte, ut celesti munere ditati, et tue graciam possint maiestatis adquirere, et bene uiuendi aliis exemplum prebere. Per.

CONSECRACIO

Dominus uobiscum. ℟. Et cum spiritu tuo.

Sursum corda. ℟. Habemus ad Dominum.

Gracias agamus Domino Deo nostro. ℟. Dignum et iustum est.

Vere dignum... eterne Deus. Honorum dator, ordinum distributor, officiorumque dispositor, qui in te manens innouas omnia, et cuncta disponis per uerbum, uirtutem, sapienciamque tuam, Ihesum Christum, Filium tuum, Dominum nostrum, sempiterna prouidencia preparas, et singulis quibusque temporibus, aptanda dispensas. Cuius corpus Ecclesiam tuam celestium graciarum uarietate distincta, suorumque connexa distinccione membrorum, per legem mirabilem tocius compaginis unitatem, in augmentum templi tui, crescere dilatarique largiris; sacri muneris seruitutem trinis gradibus ministrorum nomini tuo militare constituens; helectis ab inicio Leui filiis, qui misticis operacionibus domus tue fidelibus excubiis permanentes, hereditatem benediccionis eterne, sorte perpetua possiderent. Super hos quoque famulos tuos, quesumus, Domine, placatus intende, quos tuis sacrariis seruituros in officium Diachonii supliciter dedicamus. Et nos quidem tamquam homines diuini sensus, et sume racionis ignari, horum uitam,

quantum possumus, extimamus. Te autem, Domine, ea que nobis sunt ignota non transeunt, te occulta non fallunt. Tu cognitor secretorum, tu scrutator es cordium, tu eorum uitam celesti poteris examinare iudicio, quo semper preuales et amissa purgare, et ea, que sunt agenda, concedere.

Hic pones manum super caput.

Emitte in eos, Domine, quesumus, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii fideliter exequendi septiformis gracie munere roborentur. Abundet in eis tocius forma uirtutis, auctoritas modesta, pudor constans, innocencie puritas, et spiritualis obseruacio discipline. In moribus eorum precepta tua fulgeant; ut suarum castitatum exempla immitacionem sanctam plebs adquirat, et bonum consciencie testimonium proferentes in Christo firmi et stabiles perseuerent, dignisque successibus de inferiori gradu per graciam tuam capere pociora mereantur. Per eundem.

AD STOLAM DANDAM

Commune uotum, communis oracio prosequatur, ut hic, qui tocius Aecclesie prece ad Diachonatus ministerium preparatur, leuitice benediccionis ordine clarescat, et, spirituali conuersacione prefulgens, gracia sanctificationis eluceat. Per.

SEQUITUR ORACIO

Domine sancte, Pater spei, fidei, gracie et profectus remunerator, qui in celestibus et terrenis angelorum ministeriis ubique dispositis, per omnia elementa uolunptatis tue effundis effectum, hos quoque famulos tuos N. spirituali illustrare digneris aspectu, ut tuis obsequiis expediti, sanctis altaribus ministri tui puri adcrescant, et indulgencia eorum graduum, quos Apostoli tui in septenario numero, beato Stephano duce ac preuio, Sancto Spiritu auctore, helegerunt, digni existant, uirtutibus uniuersis, quibus tibi seruire oportet, instructi complaceant. Per.

ALIA AD DIACONEM

Exaudi, Domine, preces nostras et super hos famulos tuos N. Spiritum tue benediccionis emmitte, ut celesti munere ditati, et tue gracie possint Maiestatis adquirere, et bene uiuendi aliis exemplum prebere. Per.

AD DIACONEM

Per hoc signum tibi Diachonatus officium humiliter imponimus, ut firmamentum mense diuine tamquam sustentacula columnarum esse possis, et preco Regis celestis inreprehensibiliter existere merearis. Per.

Oracio ad ordinandum Presbiterum

Oremus, dilectissimi, Deum Patrem omnipotentem, ut super hunc famulum suum N. quem ad Presbiterii munus helegit, celestia dona multiplicet, et que eius dignacione suscipiat, ipsius exequatur auxilio. Auxiliante Domino nostro Ihesu Christo, qui cum eo uiuit et regnat.

ALIA ORACIO

Exaudi nos, quesumus, Domine Deus noster, et super hunc famulum tuum N. bene ✠ diccionem Sancti Spiritus et graciae sacerdotalis effunde uirtutem, ut quem tue pietatis aspectibus offerimus consecrandum, perpetua muneris tui largitate consequatur. Per.

Dominus uobiscum. ℟. Et cum spiritu tuo.

Sursum corda. ℟. Habemus ad Dominum.

Gracias agamus Domino Deo nostro. ℟. Dignum et iustum est.

Vere... eterne Deus, honorum auctor et distributor omnium dignitatum, per quem proficiunt uniuersa, per quem cuncta firmantur. Amplifica semper in melius nature racionalis incrementis per ordinem congrua racione dispositam. Unde et Sacerdotales gradus atque officia Leuitarum, sacramentis misticis instituta creuerunt, ut cum Pontifices sumos regendis populis prefecisses, ad eorum societatis et operis adiumentum, sequentis ordinis uiros et secunde dignitatis heligeres. Sic in heremo per septuaginta uirorum prudencium menti Moisi spiritum propagasti, quibus ille adiutoribus usus, in populo innumeras multitudines facile gubernauit. Sic in Eleazaro et Itamar paterne plenitudinis abundaciam transfudisti, ut ad hostias salutares et frequencioris officii sacramenta ministerium sufficeret sacerdotum. Ac (hac) prouidencia, Domine, Apostolis Filii tui doctores fidei comites addidisti, quibus illi orbem totum secundis predicatoribus impleuerunt. Quapropter infirmitati quoque nostre, Domine, hec adiumenta largire, qui quanto magis fragiliores sumus, tanto his pluribus indigemus.

Hic impones manum super caput.

Da, quesumus, Pater, ut hos famulos tuos Presbiterii dignitatem.

Hic denunciat nomen uel titulum.

Innoua in uisceribus eius Spiritum sanctitatis, acceptum a te, Deus, secundi meriti munus obtineat, censuramque morum exemplo sue conuersacionis insinuent. Sint probi cooperatores ordinis nostri, et luceat in eis tocius forma iusticie, in bonam racionem dispensacionis sibi credita reddituri, aeterne beatitudinis premia consequantur. Per.

CONSUMACIO PRESBITERII

Sit nobis, fratres, comunis oracio, ut hii qui in adiutorium et utilitati nostre salutis heliguntur Presbiteratus, benediccionem diuine intelligencie consequantur, ut Sancti Spiritus sacerdotalia dona priuilegium uirtutum, ne impares loco deprehendantur, obtineant. Per.

ITEM BENEDICCIO

Deus sanctificacionum omnium auctor, cuius uera consecracio, plena est benediccio. Tu, Domine, super hos famulos tuos N., quos in Presbiterii honorem dedicamus, munus tue benediccionis infunde, ut grauitate actuum et censura uiuendi probent se esse seniores. His institutis discipline, que Tito et Timotheo Paulus exposuit in lege tua die ac nocte, Omnipotens, meditans quod elegerint credant, quod crediderint doceant, quod docuerint imitentur. Iusticiam, constanciam, misericordiam, fortitudinem in se hostendant, exemplum prebeant, ammonicionem confirment. Purum atque inmaculatum ministerii tui donum custodiant, et per obsequium plebis tue corpus et sanguinem Filii tui inmaculatam benediccionem transforment, et inuiolabilem karitatem in uirum perfectum, in mensuram etatis plenitudinis Christi, in die iusticie eterni iudicii, consciencia pura, fide plena, Spiritu Sancto plenus persoluat. Per eundem.

His uersis, uestis eum planeta.

Bene ✠ diccio Dei Patris, et Filii et Spiritus Sancti descendat super te et sis benedictus in ordine sacerdotali et offeras placabiles hostias pro peccatis atque offensionibus populi Omnipotenti Deo, cui est honor et gloria in secula seculorum.

Hic unge manus.

CONSECRACIO MANUUM

Consecrentur manus iste, quesumus, Domine, et sanctificentur per istam unccionem et nostram benediccionem, ut quecumque benedixerint, benedicta sint, et quecumque sanctificauerint, sanctificentur. Per.

In ipso die quando ordinati sunt presbiteri, debent offerre singulas hostias ad Episcopum, et Episcopus debet eas consecrare. Tradicio ueterum fuit, quod ipsas hostias deferri debuissent presbiteri ad suas ecclesias et ex eis per septem dies comunicare. Sed ego, quamuis indignus, existimo melius esse presente Episcopo sumere Corpus Domini dignissime, quam per neglegenciam aliquid, quod absit, incognitum agere. Tamen ordinet alius, si melius iudicauerit.

Benediccio Episcoporum

Primo dicatur antifona ad Introitum. Deinde oracio ad Missa:

Adesto suplicacionibus nostris, omnipotens Deus, ut quod humilitatis nostre gerendum est ministerio, tue uirtutis impleatur effectu. Per.

Antequam legatur apostolus, conueniat Metropolitanus et ceteri Episcopi, qui ibidem sunt congregati, ante altare ubi ordinare debent episcopum. Hoc prouideat Archiepiscopus ut illud impleat quod sancti Patres sancxerunt, et sicut in Decretalibus Anacleti Pape inuenitur scriptum.

Quam apostolice Sedis debitam reuerenciam erga me et karitas uestra distribuit, quamplurimum karissimi filii prebuistis; nam licet Aecclesia, in qua sanctus Apostolus presidens docuit quod amodo nos gubernacula teneamus, tamen profitemus nos honore et sanctitate minores esse, et propterea omnino festinamus ut ad gloriam eius beatitudinis peruenire possimus. Igitur consolacionibus uestris plenius responderemus, si licuisset, infirmitatis ac reliquorum obpressionum honere pressi, breuiter prout Dominus tribuit et a beato Petro principe sumus instructi, atque et presbiter sum ordinatus, scribere uobis sicut petistis non negaui. Ordinaciones episcoporum auctoritate apostolica ab omnibus, qui in eadem fuerint prouincia episcopi, sunt celebrande, qui simul conuenientes, scrutinium diligenter agant. Geiuniumque cum omnibus precibus celebrent, et manus cum sanctis Euangeliis, que predicaturi sunt imponentes, domina die, hora tercia orantes, sacraque unccione exemplo Prophetarum et Regum capita eorum, more Apostolorum et Moisi, unguentes; quia omnis sanctificacio constat in Spiritu Sancto, cuius uirtus inuisibilis sancto est chrismate permixta. Et hoc ritu solemnem celebrent ordinacionem. Quod si omnes simul conuenire minime potuerint, assensum tamen suis precibus prebeant, ut ab ipsa ordinacione animo non desint. Porro et Iherusolimitarum primus Archiepiscopus, beatus Iachobus, qui Iustus dicebatur, et secundum carnem nuncupatus est frater Domini, a Petro, Iachobo et Iohanne, Apostolis, episcopus est ordinatus, successoribus uidelicet dantes formam ut minus quam a tribus episcopis, reliquisque omnibus assensum prebentibus, nullatenus episcopus ordinetur, et comuniter ordinacio celebretur. Reliqui uero sacerdotes assensum prebeant, et geiunantes ordinacionem celebrent.

Et illud non est pretermittendum, sed ualde cauendum, nimisque pertimescendum, ne per premium ordinentur Episcopi, sicut beatus Petrus, Princeps Apostolorum, et multi Patres sancxerunt. Qui hoc facit uel consentit, in simoniacam heresim conuertitur, et beatus Gregorius, Papa, urbis Rome, cuius etiam flores eloquii per totam Ecclesiam redolet, ad Etherium, Episcopum Luzdunensem, in epistola sua ita meminit:

Audio quod in Galliarum partibus sacri ordines per simoniacam heresim conferantur, et uehementi tedio ac merore afficimur, si in aecclesiasticis officiis quesitura habet locum pecunia, et sit seculare quod sacrum est. Quicumque ergo [h]ac precii studet dacione mercari, dum non officium sed nomen hostendit, sacerdos non esse, sed dici tantumodo concupiscit. Quod si sic liceat, quid per hoc aliud agitur, nisi ut nulla de actu probacio, nulla sollicitudo de moribus, nulla de uita sit discussio? Itaque, fratres karissimi, in sacerdotibus ordinandis sinceritas uigeat, et sit simplex sine uenalitate consensus; pura preferatur eleccio, ut ad sumam sacerdocii non suffragium uenditorum, sed Dei credatur esse iudicium. Nam, quia graue est omnino facinus Dei donum uelle precio comparare uel uendere, euangelica est testis auctoritas. Templum autem Dominus et Redemptor noster ingressus, catedras uendencium columbas euertit. Quid aliud est columbas uendere, nisi precium de manus imposicione accipere, et Sanctum Spiritum, quem Omnipotens Deus hominibus tribuit, uendere? Quorum sacerdocium ante Dei occulos cadere, cathedrarum utique patenter euersione signatum est. Et tamen exerit adhuc nequicie prauitas uires suas; nam cogit uendere quos decipit ut emerent, et dum non adtenditur quod diuina uoce precipitur: *Gratis accepistis, gratis date*: *augeatur ut crescat;* et geminata fiat in unum idemque delictum condicio ementis, scilicet, et uendentis; et cum liqueat hanc heresim ante omnes, radice pestifera, subrepisse, atque in ipsa sua origine apostolica esse detestacione damnata, cur non cauetur, cur non perpenditur, quia benediccio illi in malediccionem conuertitur? Quia ad hoc ut fiat hereticus promouetur. Plerumque igitur aduersarius animarum, dum non potest in his que ad faciem sunt praua subripere, calida specie, quasi pietatis ingectu, nititur supplantare. Suadet itaque forsitan debere ab habentibus accipi, ut sit quod possit non habentibus erogari, dummodo uel sic uenena mortifera helemosina uelata obumbracione transfundat; nam nec uenator feram aut auem auceps deciperet, aut ille amum esca absconditum non haberet. Omnino ergo metuenda et cauenda est hostis astucia, ne quos aperta nequiuit temptacione subuertere, latenti telo seuius ualeat trucidare: neque enim helemosina reputanda est si pauperibus dispensetur, quod ex inlicitis rebus accipitur. Qui [h]ac in intencione male accipit quod quasi bene dispensat, adgrauatur poticius quam adiuuetur. Helemosina Redemptori nostro bene adquisita illa placet, que non de inlicitis et iniquitate congregatur, sed que de rebus concessis et bene adquisitis impenditur. Et illud cauendum est quod dicitur: *Hostie impiorum abhominabiles que offeruntur ex scelere;* quicquid enim in Dei

sacrificio de scelere offertur, Omnipotentis Dei non placat iram, sed irritat. Hinc rursus scriptum est: *Honora Dominum de tuis iustis laboribus;* qui ergo male tollit ut quasi bene prebeat, constat sine dubio quia Dominum non honorat, sic per Salomonem dicit: *Qui offert sacrificium de substancia pauperis, ac si uictimet filium in conspectu patris.* Quantus autem dolor sit patris, perpendamus, si in conspectu eius filius uictimetur! Et hinc facile cognoscimus quantus Deum dolor exasperat, quando eius sacrificium ex rapina tribuitur. Nimis ergo declinandum est, dilectissimi fratres, sub obtentu helemosine peccata simoniace hereseos perpetrare; nam aliud est propter peccata helemosinas facere, aliud propter helemosinas peccata comittere.

Et in alio loco ipse beatus Gregorius ad Brunigildem Reginam contra heresim simoniacam sic dicit:

Execrabile et esse grauissimum detestamur quod sacri illi ordines per simoniacam heresim, que primum contra Ecclesiam orta et districta malediccione damnata est, conferantur. Hinc ergo agitur ut sacerdotis dignitas in dispectu et sanctus sit honor in crimine. Quid aliud agitur nisi ut paucorum uirtus prouectus inlicitus fiat multorum interitus, et in confusione ecclesiastice moderacionis obseruancia deducatur? Quippe ubi nullus regule ordo seruatur, perit utique reuerencia, adimitur disciplina, quia qui culpas debuit emendare comittit, et nefaria ambicione honorabili sacerdoti ducitur in deprauacione censura. Nam quis denuo ueneretur quod uenditur, aut quis non uile putet esse quod emitur? Unde ualde contristor et terre illi condoleo, quia dum Sanctum Spiritum, quem per manus imposicionem Omnipotens Deus hominibus largiri dignatur, diuino munere habere despiciunt. Sed quia permissa sectuntur, sacerdocium illuc diu subsistere non arbitror; nam ubi dona superne gracie uenalia iudicantur, ad Dei seruicium non uita queritur, sed magis contra Deum pecunie uenerantur. Quia igitur tantum facinus non soluit illis periculum, uerum etiam in omni regno satis est noxium, unde petimus et rogamus omnibus Deum timentibus ut de huius prauitatis emendacione Deum uobis placabilem faciatis, ut nulla deincebs ualeat occasione comitti, et sub districta anathematis interposicione debeat intercidi. Neque pro ecclesiasticis ordinibus quelibet dare uel suscipere ut Dominus Redemptor noster sic que uestra sunt faciat, sicut in his que sua sunt pia esse uiderit deuocione sollicitas. Amen.

Notum sit omnibus Episcopis qui hunc libellum habuerint uel legerint propter hos tres capitulos suprascriptos interposuimus, ne quis Episcoporum se de ignorancia excuset.

Episcopus, cum, ordinatur prius faciant de eo uerbum ad plebem siue ad clerum. Ascendat in ambone, qui missus fuerit ab Archiepiscopo, corona ante altare de Episcopis facta, honore Metropolitano seruato, et ipse qui ascendit discuciatur ab eis, qui eum adduxerunt, tam clericis quam laicis, quomodo probabilis uita sit et moribus et si est dignus tali honore. Si autem responderint: di-

gnus, tunc roget eos si eum benigne uelint suscipere. Et si omnes eum adclamauerint, et Episcopi inter se de heleccione concordauerint, tunc cui iussum est faciat de eo uerbum ad clerum siue ad plebem, sicut in codicibus cannonum continetur. Postea legatur, audientibus cunctis, eleccio uel adclamacio eius. Interim stet qui ordinandus est inter clerum et populum qui eum adduxerunt, more seruato quod preterita die geiunium habeat expletum cum Archiepiscopo, sicut mos est, et totam noctem peruigilem debent ducere pariter in Dei laudibus dignissime. His omnibus peractis, ducant eum ante Archiepiscopum et ceteros Episcopos, et interrogent eum ut profiteatur credulitatem suam, ita dicendo qui ordinandus est:

Corde credo et hore confiteor et manu corroboro Omnipotentissimam et Indiuiduam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum uerum et uiuum Deum et Dominum. Patrem a nullo esse factum, nec creatum, nec genitum. Filium a Patre solo non factum, nec creatum, sed genitum. Spiritum Sanctum a Patre et Filio non factum, nec creatum, nec genitum, sed procedentem. Istas tres Personas non tres Deos, sed unum Deum esse profiteor. Intra omnia, et non inclusum. Extra omnia, et non exclusum. Ubique totum, ubique inmensum, In Domino Ihesu Christo duas naturas intelligo: diuinam et humanam. Diuinam, qua est Deus de Deo, principium de principio, omnipotens de omnipotente, lumen de lumine, Filius de Patre sine matre ante omnia secula. Humanam, qua est uerus homo de sancta Maria semper uirgine, natus sine uirili semine in fine seculorum et plenitudine temporum. In humana natura, sola persona Filii, non persona Patris, non persona Spiritus Sancti est incarnata. Circumcisus est Christus uera carnis circumcisione, et presentatus est in templo. Ambulauit, plorauit, dormiuit, geiunauit, comedit, esuriuit, temptatus est, crucifixus est, mortuus et sepultus est, et tercia die resurrexit a mortuis, et quadraginta diebus cum discipulis suis postea in terris conuersatus est. Et quadragesimo die, uidentibus fidelibus suis, in celum ascendit ad dexteram, unde non discessit quando ad nos descendit. Et ipse Dei Filius cum sua uera carne uiuos et mortuos uenturus est iudicare. Omnia que sunt in Ueteri et Nouo Testamento ipsa fide, qua Apostoli et catholici Patres crediderunt et sacri cannones iubent, credo, confiteor et recipio. Et quod fragiliter ignoro, igni Sancti Spiritus ad comburendum comendo.

Post hanc credulitatem expletam, interroget Archiepiscopus eum quem ordinare debet: Credis ita? *Respondeat qui ordinandus est*: Ita credo. *Et dicat Archiepiscopus similiter*: Credis ita? *Respondeat*: Ita credo, *usque tercio. Post terciam interrogacionem, dicat Archiepiscopus*: Si ita credis, inter catholicos potes consistere. *Tunc recipiatur ab Episcopis. Iam ex illo die in congregacionem eorum erit deputandus. Mox incipiat Archiepiscopus*: Te Deum laudamus. *Quo expleto, faciant Letanias.*

Antequam dicatur Letania, prosternat se Archiepiscopus et ipse qui ordinandus est et ceteri Episcopi in pauimentum super stramina. Letania expleta, surgant omnes ob honorem et reuerenciam Sancte Trinitatis. Deinde duo Epi-

scopi tenentes capsam cum reliquiis et ceteri Episcopi codicem Euangeliorum super scapulas eius, Metropolitanus quoque effundat super eum benedicciones, que subter sunt inserte. Reliqui omnes qui adsunt caput eius tangant.

INCIPIT ORDINACIO EPISCOPORUM

Oremus, dilectissimi nobis, ut huic uiro ad utilitatem Ecclesie prouidendam benignitas Omnipotentis Dei gracie sue tribuat largitatem. Per.

ALIA ORACIO

Exaudi, Domine, suplicum preces, ut, quod nostro gerendum est ministerio, tua pocius uirtute firmetur. Per.

ITEM ALIA

Propiciare, Domine, suplicacionibus nostris, et inclinato super hunc famulum tuum N. cornu gracie sacerdotalis bene ✠ diccionis tue in eo effunde uirtutem. Per.

CONSECRACIO

Dominus uobiscum. ℟. Et cum spiritu tuo.
Sursum corda. ℟. Habemus ad Dominum.
Gracias agamus Domino Deo nostro. ℟. Dignum et iustum est.

Uere... eterne Deus. Honorum omnium Deus, omnium dignitatum, que glorie tue sacratis famulantur ordinibus. Deus qui Moisen famulum tuum secreti familiaris affatu inter cetera celestis documenta culture, de habitu quoque indumenti sacerdotalis instituens, helectum Aaron mistico amictu uestiri inter sacra iussisti, ut intelligencie sensum de exemplis priorum caperet secutura posteritas; ne erudicio doctrine tue ulli deesset etati, cum et apud ueteres reuerencia ipsa significacionum species obtineret, et apud nos cerciora essent experimenta rerum quam enigmata figurarum. Illius namque sacerdotum anterioris habitus nostre mentis ornatus est, et pontificalem gloriam non iam nobis honor comendat uestium, sed splendor animarum. Quia et illa que tunc carnalibus blandiebantur obtutibus, et pocius, que in ipsis erant, intelligenda poscebant. Et idcirco huic famulo tuo N., quem ad sumi sacerdocii ministerium helegisti, hanc, quesumus, Domine, graciam largiaris, ut quiquid illa uelamina in fulgore auri, in nitore

gemarum, in multimodi operis uarietate signabant, hoc in eius moribus actibusque clarescat. Comple in sacerdote tuo misterii tui sumam, et ornamentis tocius glorificacionis instructum, celestis unguenti flore sanctifica.

Hic infundatur chrisma super caput ordinantis in modum crucis.

Hoc, Domine, copiose in eius caput influat ✠; hoc in horis subgecta decurrat ✠; hoc in tocius corporis extrema descendat, ut tui Spiritus uirtus et interiora eius repleat et exteriora circumtegat. Abundet in eo constancia fidei, puritas dileccionis, sinceritas pacis. Sint speciosi munere tuo pedes eius ad euangelizandam pacem, ad euangelizandum bona tua. Da ei, Domine, ministerium reconciliacionis in verbo et in factis et in uirtute signorum et prodigiorum. Sit sermo eius et predicacio non in persuasibilibus humane sapiencie uerbis, sed in hostensione spiritus et uirtutis. Da ei, Domine, ut claues regni celorum utatur et glorietur potestate, quam tribuis, in hedificacionem non in destruccionem. Quodcumque ligauerit super terram, sit ligatum et in celis; et quodcumque soluerit super terram, sit solutum et in celis. Quorum detinuerit peccata, detenta sint; et quorum dimiserit, tu dimitas. Qui benedixerit ei, sit benedictus; et qui maledixerit ei, malediccionibus repleatur. Sit fidelis seruus et prudens, quem constituas tu, Domine, super familiam tuam, ut des illi cibum in tempore necessario, ut exibeat omnem hominem perfectum. Sit sollicitudine impiger; sit spiritu feruens; hodiat superbiam; diligat humilitatem, nec eam usquam deserat aut lassitudine aut timore superatus. Non ponat lucem tenebras, nec tenebras lucem. Non dicat malum bonum, nec bonum malum. Sit sapientibus, et insipientibus debitor; et fructum de profectu omnium consequatur. Tribue ei catedram episcopalem ad regendam Aecclesiam tuam et plebem uniuersam. Sis ei auctoritas, sis ei firmitas, sis potestas. Multiplices super eum bene ✠ diccionem et graciam tuam, ut ad exorandam semper misericordiam tuam tuo munere idoneus, tua gracia possit esse deuotus. Per.

CONSECRACIO MANUUM

Unguantur manus iste de oleo sanctificato et chrismate sanctificacionis, et sicut uncxit Samuel Dauid in regem et prophetam, ita unguantur et consecrentur. In nomine Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti, facientes immaginem sancte Crucis ✠ Saluatoris Domini nostri Ihesu Christi, qui nos a morte redemit et ad regna celorum perducit. Exaudi nos, pie Pater omnipotens, eterne Deus, et presta ut Te rogamus et oramus.

PRO ADEPTA DIGNITATE

Oremus. Deus, cui omnis potestas et dignitas famulatur, da famulo tuo N. prosperum sue dignitatis effectum, in qua te semper timeat, Tibique iugiter placere contingat. Per.

Oremus. Omnium, Domine, fons bonorum, iustorumque profectus, tribue, quesumus, N. famulo tuo adeptam bene regere dignitatem, et a Te sibi prestita bonis operibus comprobare. Per.

ORACIO AD APOSTOLICUM ORDINANDUM, QUE ADDI DEBET

Deus honorum omnium, ad locum et hidcirco huic famulo tuo N., quem Apostolice Sedis presulem et primatum omnium qui in orbe terrarum sunt sacerdotum, ac uniuersalis Ecclesie tue doctorem dedisti et ad summi sacerdocii ministerium helegisti, hanc, quesumus, Domine, graciam largiaris. Tribuas ei catedram pontificalem ad regendam Aecclesiam tuam et plebem uniuersam. Per.

His expletis dat ei baculum dicens:

Accipe baculum, in quo fortes fortiter regas, et infirmorum debilitacionem sustineas.

Post hec dat ei anulum dicens ei:

Ecce et anulum propter pontificalis honoris signum, et signaculum secretorum, ut que claudenda sunt claudas, et que aperienda aperias. Per.

His expletis legatur Epistola et peragatur Missa ordine suo. Ordinatus autem pergat ad ecclesiam aliam, ubi Missa canere debet.

SECRETA

Hec hostia, Domine, quesumus, emundet nostra delicta, et sacrificium celebrandum subditorum tibi corpora mentesque sanctificet. Per.

PREFACIO

Uere... equum et salutare, ut qui in manu tua dies nostri uitaque consistit, sicut honorem nobis indignis largiris misterii, sic quoque tribuas racionabilis obsequii propicius incrementum, et tua dona in nobis custodias, ut eius sufragiis apud te semper reddat acceptos, cuius me uice hodie Aecclesie tue preesse uoluisti, per Christum...

INFRACCIO

Hanc igitur oblacionem seruitutis nostre, sed et cuncte familie tue, quam Tibi offerimus etiam pro me famulo tuo, quem ad Episcopatus ordinem promouere dignatus es, quesumus, Domine, ut placatus accipias, et propicius in ea tua dona custodias, ut quod diuino munere consecutus sum, diuinis effectibus exequar; diesque nostros...

AD COMUNIONEM

Hec nos comunio, Domine, purget a crimine et celestibus remediis faciat esse consortes. Per.

EL CONCILI DE NICEA EN LA PROVÍNCIA ECLESIÀSTICA TARRACONENSE, PEL REV. JOSEP RIUS, DOCTOR EN FILOSOFIA I LLETRES I COL·LABORADOR D'"HISPANIA PONTIFICIA"

Jacobo Serra Jordi
devoto ex animo

I. — *Introducció*

L'Occident i l'Orient poden ésser termes antagònics parlant de races i de cultures humanes; pot parlar-se de zones en el terreny físic, però en un pla dogmàtic mai no podrà parlar-se d'aquests dos termes com si fossin antípodes. Precisament la catolicitat vol dir universalitat manifestada per una mateixa fe, un mateix dogma i un mateix pastor. Un occidental presidirà en el segle IV un concili oriental amb l'autoritat de Delegat del Vicari de Jesucrist i precisament quan hi ha més necessitat d'afermar la unitat de doctrina, perquè les heretgies comencen de desvetllar-se; occidentals seran els croats que en l'edat mitjana correran a l'Orient per restaurar el seu clima polític.

Per això un succés tan transcendental, de ressò perdurable en la legislació eclesiàstica, malgrat el pas endavant que representa el concili de Trento i més modernament la codificació de la legislació canònica, no podia passar desapercebut pel món cristià, i el Papa actual, fent-se herald de la perenne oportunitat que significa la mateixa vida de l'Església, l'ha anunciat solemnialment *Urbi et Orbi*.

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA, occidental i tot, llença als quatre vents les ensenyances d'aquest remot concili i es dedica tota sencera a commemorar un fet tan transcendental.

Ja pot dir-se que s'esfuma com una llegenda la teoria, a l'estranger professada fins fa poc, que l'Església Hispànica era abans com una cosa a part de la Romana. En tots els dubtes s'acut al Bisbe dels bisbes perquè resolgui en última apel·lació, si es tracta de coses disputades, o doni una solució, si es tracta de coses essencials, amb la infal·libilitat del qual Roma és la depositària, i la

mateixa fe i disciplina dels nostres concilis és absolutament conforme a la general de l'Església.

Que el concili que commemorem ha tingut en la nostra església aquesta conformitat, és el que procurarem glossar amb les presents ratlles, invocant abans l'Esperit Consolador amb les paraules amb què s'obrien els concilis: "Doce nos quid agamus, quo progredimur ostende, quid efficiamus operare" (Concili IV de Toledo, *Ordo celebrandi Concilium*).

II. — *Col·leccions canòniques*

Col·leccions cronològiques. — Formades per cada cristiandat o Església — no en el sentit de disgregació, sinó de part d'un tot — és natural que s'acomodessin a les necessitats de les respectives Esglésies. Per això llur base solien ésser els concilis generals, els concilis de la respectiva província, ultra altres de les veïnes, i els decrets generals dels papes i principalment els que responien a consultes formulades pel metropolità o a causes que succeïen a la província. Sorgiren les col·leccions ja en el segle IV, es propagaren ràpidament i augmentaren, com és natural, amb els concilis i decretals posteriors.

Per aquesta causa es distingeixen diverses classes de col·leccions canòniques. El senyor Valls i Taberner (1) ha descrit ja totes les diferents classes que es trobaven a Catalunya. Nosaltres hem de limitar-nos més en referir-nos només a les que contenen el Concili de Nicea.

Celebrant-se els primers Concilis generals a l'Orient és natural que la primera col·lecció que es formés fos la grega, que d'una manera o altra arribà a ser la base de les altres.

Nosaltres tenim la Hispana, formada ja ben aviat a base dels concilis grecs, africans, espanyols i francesos (2). Dels orientals conté els de Nicea, Ancira. Neocesarea, Gangres, Sàrdica, Antioquia, Laodicea, primer i segon de Constantinoble i el de Calcedònia. De l'Àfrica hi ha els set de Cartago, el de Milena i el de Telepta; de les Gàl·lies, del primer d'Arlès fins al segon de Clermont (vers 460), i d'Espanya des del d'Elvira, anterior al de Nicea, fins als contemporanis a la confecció del còdex i diverses decretals des de Sant Damas fins a Gregori Magne. No en tots els còdexs hi ha els mateixos concilis, però els orientals i sobretot el de Nicea no falten en cap manuscrit. Els més antics que es conserven són del segle X, i llur distribució geogràfica és d'una àrea ben gran, ja que

(1) Dr. Heinrich Finke, *Les col·leccions canòniques a Catalunya durant l'època comtal. 872-1162*, en *Eine Festgabe zum siebzigsten Geburtstag*. 1925. Münster, pàg. 43...

(2) Francisco Antonio González, *Colección de Cánones de la Iglesia Española, publicada en latín a expensas de nuestros reyes, por el Señor Don F... A... G..., Bibliotecario mayor de la Nacional de esta Corte, traducida al castellano con notas e ilustraciones por don Juan Tejada y Ramiro*, vols. I-V, Madrid, 1849-55.

traspassà els límits de la península i arribà a Soissons, Laon, Noyon i Beauvais.

Collecció de Dionís el Petit. — Escita de nacionalitat però romà de cultura, a precs d'Esteve, bisbe de Salona en la Dalmàcia, traduí del grec al llatí els concilis orientals en temps d'Anastasi II (496-498) perquè la Collecció Romana tenia moltes errades (3). A més del pròleg, en el qual explica el motiu de la seva traducció, comprèn els cànons dels Concilis de Nicea, Ancira, Neocesarea, Gangres, Antioquia, Laodicea, Constantinoble, Calcedònia, Sàrdica i 138 articles de concilis africans, admetent-hi els cànons dels Apòstols i decretals des de Sirici fins Anastasi (anys 385-498). Una segona redacció hi afegí algunes decretals més, i per fi el papa Adrià l'entregà a França (4) en 774 i fou promulgada a Aix-la-Chapelle per Carlemany en 802. Es propagà ràpidament, es sobreposà a la gallicana i arribà fins a casa nostra.

Collecció del fals Isidor. — No està ben clar encara l'origen d'aquesta collecció. Prescindint de les conjectures que s'han fet per atribuir-la a un Isidor o a altre, direm que es diferencia principalment de les anteriors perquè admet decretals falses. El cert és que el seu major predicament el tingué a França, i a Espanya no hi entrà fins al segle XII, amb tot i haver estat formada al principi del segle VII.

Com la de Dionís el Petit està dividida també en dues parts: concilis i decretals. El pròleg dels concilis és un tros de les *Etimologies* de Sant Isidor, llibre VI, amb l'*Ordo celebrandi Concilium* del IV de Toledo, i això ha portat la confusió. També podria haver-hi contribuït l'haver copiat de la Hispana gran part de concilis i de les decretals autèntiques. A més dels concilis grecs i de dues cartes de Sant Ciril d'Alexandria, traduïdes per Marius Mercator (5), conté 9 concilis d'Àfrica, 16 de les Gàllies, celebrats del segle IV al VI, i 36 d'espanyols.

Entre les decretals el compilador no tingué cap mirament a inserir-n'hi moltes de falses. Aquesta addició sembla feta a Estrasburg.

D'aquesta collecció cronològica en el segle VII se'n féu una de metodològica dividida en 10 llibres; tots els manuscrits que contenen la Hispana solen con-

(3) Es referiria a la Prisca (Mansi, 6, 1109...). Aquesta difereix de la de Dionís respecte al concili de Nicea, que conté 21 cànons, mentre que la de Dionís en té, com la Hispana, només 20.

Les diferències provenen de desdoblar alguns cànons:

Cànons de la Prisca	XI = XI i XII	de Dionís
" "	XII = XIII	"
" "	XIII = XIV	"
" "	XIV = XV	"
" "	XX-VI = XVI	"
" "	XIX = XIX	(una part de Dionís)
" "	XX = XIX	(l'altra part)
" "	XXI = XX	de Dionís

(4) Friedrich Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des Canonischen Rechts*, p. 422... Publica la collecció Migne, *PL*, 67, 32.

(5) Adolphe Tardif, *Histoire des sources du droit canonique*, p. 116... (París, 1887).

tenir els títols d'aquesta col·lecció, o "excerpta canonum", que tenim representats aquí pels còdexs de Girona, i pel d'Urgell, una còpia incompleta del qual està continguda en el manuscrit de París (Biblioteca Nacional, fons llatí, número 3850), i els dos de Ripoll que menciona Marca en el llibre *De Concordia*, etc., més amunt citat (6).

Col·lecció Samblasiana (7). — Conté els cànons de Nicea, segons la versió d'Isidor, precedits del pròleg en vers i un altre petit pròleg amb la indicació de la data; els concilis d'Ancira, Neocesarea i Gangres segons la versió del mateix Isidor; "Constituta quae aput Kartagine acta sunt; Statuta quingentessimo anno sub Imperatore piisimo Marciano constituta"; els cànons de Calcedònia segons la versió Prisca (8), els cànons de Sàrdica, els d'Antioquia, i decretals de Sirici, Bonifaci, Zòsim, Celestí, Innocenci, Lleó I i Gelasi. Només esmentem aquesta col·lecció per les relacions que pugui tenir amb les d'Espanya per trobar-se en el còdex de la Catedral de Luca, núm. 490, que té alguns folis escrits en escriptura visigòtica (9).

Col·leccions sistemàtiques. — En el segle VI Sant Martí, arquebisbe de Braga, féu una col·lecció sistemàtica anomenada *Capitula o excerpta canonum* (10). Està dividida en 84 capítols, distribuïts en dues parts, una per als bisbes, preveres i clergues (68 capítols) i l'altra per als laics (16 capítols). Els capítols estan formats de concilis d'Orient, Àfrica i Espanya, presos no pas literalment, sinó o abreujats o ampliats. La majoria de les altres col·leccions diplomàtiques treuen capítols d'aquesta. Un compilador en va fer posteriorment un arranjament que se'n digué *Epitome Hispana*.

Poc temps abans, vers 546 (11), Fulgenci Ferrando, diaca cartaginès, féu per la seva Església una *Breviatio canonum* (12). No admeté, distintiu a l'Occident, els cànons dels Apòstols, ni els dels concilis d'Efès i Calcedònia (13). És important perquè té cànons de concilis desapareguts. Està agrupada en 7 capítols.

Altra col·lecció sistemàtica és la Dacheriana, que data del segle VIII o IX. Hi estan agrupats els cànons i decretals en tres parts (14):

I. Ea quae sunt de penitentia et penitentibus, criminibus atque iudiciio.

II. De accusatis et accusatoribus, iudicibus ac testibus cum ceteris ad haec pertinentibus ecclesiasticis regulis.

(6) F. Maassen, *Bibliotheca latina juris Canonici manuscripta*, en *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, LVI Band..., juny, 1867, p. 757...
(7) F. Maassen, *Quellen*, etc., I, p. 504...
(8) Per a l'estudi d'aquest còdex vegi's el definitiu treball de Luigi Schiaparelli, en *Studi e testi*, de la Biblioteca Vaticana, vol. 36.
(9) Fou feta abans que la de Dionís el Petit i els seus cànons foren corregits per ell.
(10) Maassen, *op. cit.*, I, 646 i Tardif, *op. cit.*, 115.
(11) *PL*, 67 i 68.
(12) Maassen, *Quellen*, etc., p 848.
(13) *PL*, 67 i 68.
(14) Tardif, *op. cit.*, p. 116.

III. De sacris ordinibus vel qui promovendi sunt ad clerum quive removendi a clero et de regulis ac priuilegiis clericorum et presulum.

També podem mencionar — encara que la majoria siguin textos de Sants Pares també hi ha cànons de concilis — el llibre de Simfosi Amalarii, prevere de Metz (15), aprovat en el Concili d'Aquisgran de 816, intitulat *De vitae clericorum capitulis* 113 *quibus alia* 32 *et* 28 *de vita sancti monialium adiuncta sunt* Els capítols 39-43 i 44-45 són cànons del Concili de Nicea. És la regla que tenien els canonges regulars a casa nostra. La font per als cànons de Nicea va ésser Dionís el Petit. En l'apèndix I publiquem el text d'aquests cànons que corresponen als del llibre d'Amalari. Migne, *PL*, 105, 815-975, publica aquesta regla.

Collecció del Cardenal Deusdedit. — Fou acabada en 1086 ó 87 i la dedicà al papa Víctor III. Està dividida en tres parts: *a*) Decretals fins a Urbà II († 1099); *b*) Cànons de concilis segons la *Hispana; c*) Textos de Sants Pares i de dret franco-romà (16).

Liber Tarraconensis. — Les notícies que es tenien d'aquest llibre eren ben escadusseres, degudes a les notes que en els diàlegs *De Emendatione Gratiani* hi posa el seu nebot Antoni Agustí, S. J. Una nota del diàleg IV (17) ens diu només que contenia decrets de papes fins a Gregori VII, i que era un present que el monestir de Poblet féu a l'arquebisbe.

En el capítol XXXIII del tractat de *Collectoribus canonum* (18) parla d'aquesta collecció i de la cesaraugustana el nebot de l'arquebisbe, troba una justificació d'aquesta classe de manuscrits, com la de Deusdedit i tantes altres, en les vexacions que sofria l'Església per part dels poderosos, qüestions que culminaren en la lluita anomenada de les investidures.

Per la Biblioteca manuscrita de l'arquebisbe que redactà el canonge de Tarragona Bailó (19), sabem que estava dividit en VI llibres i que en el segle XV contenia 400 anys.

Paul Fournier (20) segueix també les notes que d'aqueix llibre en donen les *O. O.*, però ha portat la investigació més enllà, notant els tres manuscrits que d'aquest llibre es coneixen: el Vaticà Llatí 6093, de calligrafia ben nostra (Fournier vacilla; per una part diu que ve del N. d'Espanya, i després del N. E. d'Espanya); un de la Biblioteca Nacional de París, fons llatí, núm. 3281. B, del segle XII, que procedeix de Tolosa, i un tercer a Milà, en l'Ambrosiana, D 59 sap., del mateix segle XII, procedent de Bobbio, però incomplet. I el senyor Valls (21) en cita un altre que segons Torres Amat hi havia al monestir de la

(15) *PL*, 105, 815...
(16) Tardif, *op. cit.*, p. 168.
(17) *O. O.* III, 34.
(18) *O. O.* III, 242.
(19) *O. O.* VII, 97.
(20) *Mélanges Julien Havet, Le Liber Tarraconensis: Étude sur une collection canonique du XI*[e] *siècle*, p. 659...
(21) *Op. cit.*

Vall d'Hebron. El manuscrit Vaticà mida 28'8 × 16'3 cm. (és força estrany que Bailo digui que tenia forma quadrada) i comprèn dues col·leccions. La primera conté sis llibres amb nombrosos títols, alguns redactats sota Lleó IX († 1050), altres sobre elecció de bisbes, sobre els preveres, i bona part (en el llibre IV) de l'Anselm de Lucca i el Burchard de Worms. La segona part és tota conciliar. Conté: *a*) El prefaci de la col·lecció Hispana; *b*) Els 20 cànons de Nicea amb el text de la Hispana; *c*) El primer de Constantinoble (6 cànons); *d*) el d'Efès amb el pròleg curt de la Hispana (12 cànons); *e*) 27 cànons del de Calcedònia; *f*) Cartes formades d'*Attici,* 33 pseudo-cànons de Nicea de la col·lecció del fals Isidor, 25 d'Ancira, 14 de Neocesarea, 20 de Gangres, 21 de Sàrdica, 25 d'Antioquia, 59 de Laodicea, 7 concilis de Cartago, el de Milevo amb el text de la Hispana, faltant-li els cànons 49-50 del de Cartago i els 105-6 c. del c. IV, com en la majoria de la Hispana (Apèndix II).

Com que no conté res posterior a Gregori VII fa suposar que la seva redacció data del temps d'Urbà II, entre 1085 i 1090.

Seria dels manuscrits que després de mort Agusti passaren a Roma.

Liber Cesaraugustanus. — Poques notícies tenim d'aquesta col·lecció i no sabem pas que encara ningú l'hagi trobat. Agustí el cita sempre juntament amb l'anterior, del qual diferiria en ben poca cosa, llevat de la disposició.

Per les notes del nebot de l'arquebisbe (22) sabem que posseïa aquest còdex l'historiador aragonès Jeroni Zurita (23), qui el llegà al convent de Cartoixos d'Aula Dei, de Saragossa, i d'aquí passà a Tarragona.

En el Catàleg de Bailó (24) ve assenyalat amb el núm. 286 i diu que és d'escriptura recent. El fa dividit en 15 llibres, cosa que trobem també en el diàleg V, lib. I *De Emendatione Gratiani.* Per la seva confecció l'autor usa cànons de Concilis, decrets dels papes i sentències dels Sants Pares. Com que no conté cap decret posterior a Urbà II podem suposar que la seva aparició dataria del principi del segle XII, potser del temps de Pasqual II (1099-1118).

Çapata, en veure les cites que d'aquest llibre i del Tarraconense feia, es queda també parat i no sabent de què es tractava, li diu en una carta datada a Calatayud, 22 de novembre de 1583: "El *Liber Tarraconensis* y el *Liber Cesaraugustanus* no entiendo qué libros son: si son códices antiguos de mano, de Concilios, o de alguna otra obra diferente de cánones recogida por algunos otros autores allende de Burchard Wo., Angel, Deusde[dit], Isidoro. (*Bib. Univer.,* ms. 15-1, núm. 87, carta núm. 7). Segurament que si es conserva la correspondència d'Agustí amb Çapata es trobarà la descripció i notes d'aquest interessantíssim còdex, ja que és de suposar que satisfaria aquest desig l'arquebisbe de Tarragona.

(22) *O. O.* III, 24.
(23) *O. O.* III, diàleg IV-VI.
(24) *O. O.* VII, 98.

Entre altres que podríem retreure, cita del *Liber Cesaraugustanus* el llib. 2, c. 65 i el llib. 8, c. 17 (*O. O.*, V.), precisament parlant del nostre Concili.

III. — *El Concili de Nicea i les biblioteques de la Província Tarraconense*

Per la mateixa significació del mot "cànon" sota el qual vénen expressades les normes que serveixen de guia per a la governació dels fidels, es comprèn que de bon principi entressin a viure dintre la legislació eclesiàstica de la nostra província les col·leccions canòniques de les quals sempre formava part el Concili de Nicea.

Els més antics documents que parlen d'aquest primer Concili Ecumènic són els Concilis Toletans, els quals s'hi refereixen en les seves decisions, sia anomenant expressament el Concili de Nicea, sia al·ludint-lo amb les paraules: *sicut docet prisca traditio, secundum auctoritatem sanctorum canonum.*

Demés hi ha concilis que estableixen que cap clergue no ignori els cànons, i encara que suposem una gran limitació del bagatge literari de les primeres biblioteques eclesiàstiques, hem de concedir que no hi devia faltar un llibre de cànons conciliars.

El Concili de València nota "antiquos canones relegentes"; el Toledà II en el prefaci fa constar igualment *llegits els antics decrets,* i el de Toledo IV fins indica la cerimònia amb què es feia la lectura: *Diaconus alba indutus codicem canonum in medio proferens.*

La biblioteca de Sant Isidor, l'organització de la qual — semblant a les romanes — coneixem pels versos atribuïts al Sant arquebisbe de Sevilla, no contenia cap col·lecció de cànons, ja que els versos dedicats al prestatge on hi havia llibres jurídics són tots de dret civil, la qual cosa és més d'estranyar per haver-se-li atribuït una col·lecció canònica, i fins el pròleg que figura en la col·lecció del fals Isidor és vertaderament treta de les *Etimologies,* llibre XV, cap. 6.

Vegeu els versos sobredits en l'apèndix III, copiats del còdex núm. 2 de Roda, del segle XI, existent en l'Arxiu del Capítol de Lleyda, però procedent de Roda.

En el segle IX i posteriors ja es pot seguir millor la propagació de còdexs de concilis; però, havent de limitar-nos a casa nostra, provarem de rastrejar una mica les principals biblioteques de les nostres catedrals i monestirs.

Urgell. — A l'Arxiu Capitular es conserva encara el còdex de cànons amb la col·lecció Hispana que va poder-se confrontar, encara que molt lleugerament, per a l'edició que dels Concilis Espanyols féu Gonzàlez (25). Està descrita per

(25) *Colección,* etc., I, p. 27.

Villanueva (26) i després per Gonzàlez en l'estudi preliminar a la seva collecció. Villanueva el creu una mica posterior al còdex de Girona, i com ell també Gonzàlez el data del segle XII, i així, basats en aquests, Maassen i tots els que se n'han ocupat.

A més a més hi ha un altre còdex que escapà a la investigació de Villanueva: ens referim al còdex de Dionís el Petit, del qual ha parlat el senyor Valls en l'article citat a base d'unes notes enviades per mossèn Pujol i Tubau (27), escrit en el segle IX al nostre entendre. Encara que incomplet, el seu estudi aprofundit donarà una mica de llum per fixar el seu origen.

Rastrejant les vicissituds de la dita llibreria trobem que en la consagració de l'església catedral se li dóna *chanono I* (28). L'any 1050 (29) Vives, prevere, llega un *antiphonario cum ipso canono socharrato*. Quatre anys més tard potser el mateix llibre es troba en un testament sacramental de Sala: *ipso tropero cum ipso canono socharrado*. I en el llibre dels concilis — el de la Collecció Hispana — entre els llibres de la Seu es noten *Uita canonica I... Canones III... Decreta Pon-*

(26) *Viage Literario*, etc., XI, 164... i en l'apèndix XXXIV.

(27) El fet de trobar-se a casa nostra un manuscrit del s. IX amb una collecció de concilis diferent de la Hispana és importantíssim per poder estudiar els corrents culturals del nostre poble. — Mn. Pujol ha fet notar el fet, en estudiar la Bíblia d'Urgell (*Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, n. 9, p. 98...), que conté un text jeronimià amb influències alcuïnes. Precisament Alcuí és el representant del corrent partidari de la puresa del text bíblic contra Teodulf d'Orleans, que tenia un text espanyol (Berger, *Histoire de la Vulgate en France*, París, 1887, n. 7). — I Mn. Griera havia ja començat abans l'estudi de l'expansió cultural en el *Butlletí de Dialectologia Catalana* (gener-dbre. de 1922, p. 34-53) amb l'article *Afro-romànic o ibero-romànic?* Esgota la matèria en el terreny lingüístic, i s'aprofita de les altres disciplines (art, litúrgia, etc.) per a afermar la seva tesi. Hem d'observar, però, que la cosa és més complexa del que sembla. Respecte al visigòtic, per exemple, el creu pobríssim a Catalunya, com creuen Villanueva i Mn. Pujol mateix (*Butll. de la Bibl. de Cat.*, IV, 16) i limitat a la frontera d'Aragó. És veritat que semblen confirmar-ho dos còdexs existents a l'Arxiu Capitular de Lleyda, els Roda 2 i 3, procedents de l'ex-bisbat de Roda, l'un amb escriptura part en visigòtic i part en francesa, i el segon amb lletra francesa, però amb clares influències visigòtiques; però ho contradiu Beer (*Los manuscrits de Ripoll* etc., p. 30 i 71), que fa observar que a Ripoll, del temps de l'abat Oliva, hi ha llibres amb notes marginals en cursiva visigòtica, decantant-se demés per l'origen indígena del manuscrit. En les nostres recents excursions pels arxius de Catalunya hem trobat fragments de llibres en visigòtic al museu de Lleyda i fins al cor de la província de Barcelona, com és l'isolat Arxiu de Serrateix. Respecte al nostre tema, per si algú vol estudiar la propagació de la Collecció Hispana, podem avançar que, a més dels còdexs que se'n trobaven a Castella, Galícia i Lleó, també n'hi havia França endins tant com a Seez (Orne), Bec (apud Normanniam) i en els monestirs Majus prope Turon, Sant Dionís apud Franci i en el de Cluny, alguns d'ells segurament en lletra visigòtica. (Arxiu Vaticà, rotlle en què hi ha la disputa que sobre el bisbat de València tenien Toledo i Tarragona).

Sobretot si es pot fixar certament l'època de la propagació, cosa que avui es pot intentar gràcies als progressos que han fet els estudis paleogràfics — datant i localitzant els manuscrits — s'arribarà a conclusions segures que no cal dir que seran interessantíssimes. Un dels mitjans que també pot utilitzar-se és estudiar el camí que han fet autors determinats, com, per exemple, Sant Isidor, a través dels segles, o els martiris d'alguns sants o els noms de sants que es troben en les consagracions de les esglésies, el més segur de tots.

(28) Villanueva, XII, ap. X.

(29) Mn. Pujol i Tubau, *De la cultura catalana mig-eval: Una biblioteca dels temps romànics*, en *Estudis Universitaris Catalans*, vol. VII (1913), p. 1-8.

tificum I et III... I un rebut de 1147 acusa en poder de Guillem sacristà: *Uita canonica et I Decretales et I libros canonum et I.*

Tortosa. — Tot i ésser encara actualment la Biblioteca Capitular de Tortosa una de les més riques de casa nostra pel nombre i valor dels seus còdexs, no n'hi trobem cap que sigui vertaderament de concilis (30).

En la visita que férem a Tortosa ho vàrem poder comprovar. Hi ha només la collecció canònica del papa Alexandre III, segles XII-XIII (sota el núm. 40); el còdex de Justinià, segle XIII (núm. 36). I que poguessin contenir part del Concili de Nicea només hi ha els núms. 85 i 90, que contenen un martirologi i la regla de Sant Agustí amb la collecció de sentències de Sants Pares i cànons de Nicea i altres concilis, com és usual en aquests còdexs, un d'ells ja descrit per Villanueva (31).

Barcelona. — Villanueva (32), en descriure la Biblioteca del Capítol de Barcelona, s'entreté en algun llibre preciós i en alguns altres importants per inèdits, i es refereix per això a l'índex que féu el P. Caresmar. Per al nostre objecte hem fullejat escrupolosament el referit índex i veritablement fa estrany que no s'hi trobi cap llibre de cànons ni cap canònica, havent tingut Barcelona una tradició jurídica tan gran i que començà tan de bon principi com ho proven, entre molts d'altres que podríem adduir, els següents fets:

Beer (33) cita el cas del levita Homobonus, de Barcelona, que l'any 1011 escriví el *Forum judicum* per al monestir de Ripoll i un llibre semblant a aquest, que es troba a l'Escorial per donatiu del que fou bisbe de Vich, Joan Cardona, en 1585, i ho retreu com a prova de l'activitat industrial dedicada a la transcripció de textos jurídics. En 1016 havia fet escriure les decretals dels papes (34) i en el segle XII, any 1197 (35), dos canonges de Barcelona, Pere de Sant Joan i Pere de Pinell, reconeixien tenir llibres de la Seu, procedents del bisbe Bernat, llibres quasi tots els quals eren de Dret, com el *Còdex*, el *Digest* i una *Suma* de decrets. Antoni Agustí va veure o conjecturà aquesta importància jurídica i va enviar a Barcelona el seu auxiliar, el cartoixà Aduarte, perquè li descrivís els llibres de Concilis i altres que s'hi trobaven. La suposició més versemblant és que aquests llibres eren a l'Arxiu de la Seu.

(30) Vegi's Enric Denifle i Emili Chatelain, *Inventarium codicum manuscriptorum Capituli Dertusensis*, en *Revue des Bibliothèques*, 1896. — Ramon O'Callaghan, *Los códices de la Catedral de Tortosa*, Tortosa, 1897, i en l'*Anuari de l'Inst. d'E. C.*, a. V, part II (1913-14), p. 745-57.

(31) *Viage Lit*, etc, V, p. 3.

(32) *Viage Lit.*, XVIII, 84...

(33) *Op. cit.*, I, 78.

(34) *Esp. Sag.*, XXIX, 214.

(35) Josep Mas. *Rúbrica dels "Libri Antiquitatum" de la Seu de Barcelona*, Barcelona, 1914-15, vol. XII de *Not. histór. del bisbat de Barcelona*, p. 74, 90..., i abans, Balari i Jovany, *Orígenes históricos de Cataluña*, Barcelona, 1899, p. 471.

En les altres biblioteques de Barcelona, visitades per Villanueva (36), trobà en la dels PP. Dominics un manuscrit que contenia els cànons dels sis primers concilis ecumènics, el mateix text que publicà Labbé (37).

Sant Cugat del Vallès. — De la desfeta del monestir, causada per la revolució, tocà a Sant Cugat, com a tants d'altres, una dispersió de l'arxiu i de la biblioteca vertaderament lamentable.

L'arxiu està en part suplert per haver-se salvat el voluminós cartoral en el qual estan copiades la majoria de les escriptures i documents dels segles IX al XIII (38). De la Biblioteca s'ha salvat un centenar de còdexs que es troben en l'Arxiu de la Corona d'Aragó (39). El núm. 1 és el *Decret* de Gracià, amb notes marginals, escrit en 1343; el núm. 6, les *Decretals* de Gregori IX per Sant Ramon de Penyafort; el núm. 9, *Apparatus super decretales Innocentii VI;* el núm. 40, *Quaestiones et decissiones juris,* i el núm. 63, *Canonum Gratiani Cellii.*

Hem regirat tots els altres manuscrits de la mateixa procedència, sobretot espolis d'abats i monjos, i cap rastre no hi hem trobat d'un còdex de cànons.

Vich. — El Capítol de Vich encara conserva bona part de la seva llibreria. una de les més riques de Catalunya. Des de la restauració tindria com Urgell algun llibre canònic. En 909 el bisbe Idalquer (40) deixa a la Catedral *Canonem quodicem I.* En un inventari fet en morir el bisbe Wadamir s'hi troben *Chanones III* i *Uita canonica I* (41) (aquesta encara es conserva). En el segle XII hi entra, procedent del seu escriptori, una altra *Uita canonica* (l'actual còdex XXXVII), escrita per Ermemir en 1061 (42).

En el segle XVI hi havia, segons un inventari fet al voltant de 1583 (43):

"nº 13 altro llibre de canons de pergami que comensa *de Summa Trinitate.*

"14 altre llibre de pergami de canones comensant *Uenerabilibus.*

"15 altre llibre en pergami de canones sense principi ni fi".

Actualment s'hi troben la regla canònica aquisgranesa amb el martirologi d'Adò i el necrologi, del segle XI (44).

Estany. — Un monestir petitet i relativament recent, situat al W. de Vich, a uns 25 quilòmetres de distància, també tenia els cànons del Concili de Nicea. Actualment és parròquia i l'arxiu i biblioteca no es pot pas reconstruir perquè

(36) *Viage lit.* etc., XVIII, 181.
(37) Labbeus, Philip & Gabriel, *Sacrosancta Concilia...*, Venezia, 1728-35.
(38) Vegi's Josep Mas, prev., Taula.
(39) Foren recollits l'any 1835.
(40) Josep Gudiol, *Catàleg dels llibres manuscrits anteriors al segle XVIII del Museu episcopal de Vich,* en el *Butlletí de la Bibl. de Cat.*, n. 9, a. VI-IX (1920-22), p. 50..., i Villanueva, *Viage lit.* etc., VI, 68 i 273-74.
(41) Gudiol, *op. cit.*, i Villanueva, *op. cit.*, VI, 63 i 69.
(42) Villanueva, *op. cit.*, VI, 40, diu que fou escrita en 1064.
(43) Gudiol, *op. cit.*, p. 72.
(44) Villanueva, en el seu catàleg, l'assenyala amb el n. XLVII. Per la descripció, vegi's Segimon Cunill, *Butlletí del Centre Exc. de Vich,* I, p. 51-53.

els seus còdexs es troben escampadíssims. Un llibre de *Summo bono* de Sant Isidor, segle XII, es troba actualment al Museu de Vich. Per dades referents al nostre tema ens hem de contentar amb les que ens dóna el P. Villanueva en el vol. VII, p. 234..., ja que debades hem recercat on pot trobar-se el còdex que descriu. Diu que és un manuscrit del segle XI-XII i seria un volum de miscellània compost de diferents tractats, el tercer dels quals era "varios fragmentos del Concilio Niceno y otros antiguos". El senyor Valls (45) diu que podria ser que fos una abreviació de la *Collecció hispànica*. Nosaltres no sabem veure en què es pot basar tal suposició; a l'inrevés, per tractar-se d'un còdex que contenia fragments dels Sants Pares, podria atribuir-se millor als fragments dels Concilis que sol contenir la regla canònica aquisgranesa.

Sant Joan de les Abadesses. — Actualment guarda l'arxiu d'aquesta ex-collegiata el còdex núm. 1, segle XI, miscellani, amb el caràcter que tenien els còdexs que contenien la regla canònica professada en el monestir, un martirologi, un necrologi i tota o en part la regla canònica escrita per Amelari.

Aquest que estudiem conté un martirologi i necrologi (fol. 1-3); la vida de Sant Llorenç (fol. 4-6); trossos de Sants Pares (fol. 26-34); el fol. 35 està ple de noms de monjos de Sant Joan; després ve la canònica aquisgranesa, i en els fol. 46-47 hi ha els cànons III, XVIII, XIV, V, XV i XX del Concili de Nicea.

Mn. Josep Masdeu, el diligent arxiver de Sant Joan, ha publicat en el *Butlletí del Centre Excursionista de Vich*, núm. XLVI, corresponent al setembre-desembre de 1923, un catàleg en el qual són anotats "tria volumina canonum sanctorum patrum romanorum et aliorum", demés d'una "regula beati Augustini". Els tres volums de cànons no sabem què són i l'últim podria identificar-se amb l'actual còdex núm. 1 de l'Arxiu de Sant Joan.

Solsona. — Villanueva, IX, 57, que ens dóna notícia de tantes coses, l'existència de les quals ens seria desconeguda a no ésser per ell, ens parla que a l'Arxiu de Solsona s'hi conservava un manuscrit del segle XI que contenia les canòniques aquisgranesa i augustiniana per a l'ús diari en la preciosa o necrologi.

Hem cercat en va en el seu arxiu sense poder trobar el còdex que, com els altres de la seva classe, contindria també fragments del Concili de Nicea.

Lleyda. — La biblioteca capitular havia d'ésser riquíssima si corresponia a la importància del seu Arxiu, però ara es troba del tot desmembrada i sense cap manuscrit que es refereixi al nostre tema. Recordi's, però, que el cèlebre Antoni Agustí, de qui parlarem més avall, havia estat bisbe de la dita Seu i no seria aventurat de suposar que si cap còdex no hi havia referent a aquestes matèries, per dir-se molt amb la seva afició, passaria a formar part de la seva riquíssima biblioteca.

Tarragona. — L'arxiu actual de la Seu està reduït a una misèria en ma-

(45) *Op. cit.*, p. 49.

tèries medievals. Si la biblioteca passà les vicissituds de l'arxiu, tan castigat en temps de guerres, és natural que actualment no s'hi trobi cap manuscrit relacionat amb el Concili de Nicea. Tingui's en esment, però, que el mateix bisbe de Lleyda Antoni Agustí fou arquebisbe de Tarragona, on morí, i que la seva llibreria passà a l'Escorial i la part canònica quasi tota a Roma. Que tenia una gran còpia de còdexs ho sabem per Villanueva (*op. cit.*, XX, p. 72), que diu que tenia 262 llibres, i entre ells una *Collectio canonum ex variis libris PP. et Conciliis*. Sobretot amb els Concilis s'engrescà Villanueva i arribà a dir que el més insignificant dels Concilis Tarragonins val més que tot el que de més gran té Tarragona, fama, edificis, etc.

Per Antoni Agustí, en una carta a J. Bta. Pérez, sabem que a Tarragona hi havia els llibres antics de Concilis, alguns de provincials i moltes constitucions antigues (*O. O.*, VII, p. 226).

Montserrat. — El ja citat inventari de Ripoll del segle XI parla d'uns 15 llibres tramesos de Ripoll a Montserrat, dels quals cap no es referia a qüestions canòniques (46).

El P. Albareda (47) ha dedicat un llarg estudi a la Biblioteca de Montserrat i res no pot rastrejar-se del seu contingut canònic i conciliar.

Girona. — Segons *España Sagrada* hi havia a Girona (XLV, p. 264) un missal manuscrit en vitela, que contenia a l'acabament la Capitular de Lluís el Piadós, la confirmació de la regla canònica i extractes de diversos llocs dels Sants Pares (que contindria segurament part del Concili de Nicea com els còdexs similars de Vich, Sant Joan, etc.).

Villanueva (*op. cit.*, XII, 102...) és més explícit i més complet. Parla, naturalment, de la col·lecció de cànons — la Hispana — que data del segle X (és del segle XI) donant-li una major antiguitat que al còdex germà d'Urgell. Devia, però, revisar de pressa el còdex perquè diu que no ha vist els versos del Concili de Nicea, que nosaltres hem trobat i confrontat.

Demés diu que hi ha dos martirologis, un del segle XIII i un altre de finals del segle XIV, que contenen la major part de la canònica amb el pròleg tal com la publicaren els editors de Concilis. Afegeix que una consulta del segle XIV mana que es llegeixi un tros de *Decreti Patrum*, que és una col·lecció de Sants Pares i Concilis.

Que aquestes regles canòniques contenien, com les de Sant Joan, fragments del Concili de Nicea, era evident al nostre entendre després de la descripció que en fa.

Solament hem volgut cerciorar-nos de llur existència actual, i atentament ens comunica el docte arxiver de la Seu gironina, doctor Josep Morera, que per desgràcia s'hauran perdut en el decurs del temps, ja que actualment, ens diu,

(46) Beer, *op. cit.*, p. 85.
(47) Dom Anselm M.ª Albareda, *L'Arxiu antic de Montserrat*, Montserrat, 1920, vol. I.

només hi ha un martirologi d'Adò del segle XII, que Villanueva (XII, 123) atribueix al segle X, el qual no conté cap fragment de la canònica i per això tampoc res del Concili de Nicea, i un altre martirologi, de 130 folis, escriptura del segle XIII-XIV, al final del qual hi ha la canònica aquisgranesa amb els cànons III i XVII del Concili de Nicea. Aquest serà segurament el que Villanueva atribueix al segle XIV.

Sant Feliu de Girona. — Encara que recent, com la de l'Estany, aproximadament, la canònica de Sant Feliu contindria també fragments del Concili de Nicea.

En Villanueva (XII, 143) ens parla d'haver-hi vist un martirologi com els de l'Arxiu Capitular de la mateixa ciutat, que nosaltres identifiquem amb el llibre de la canònica d'Adelmari.

La visita que férem al seu Arxiu fou ràpida i no poguérem pas identificar-lo amb els actualment existents.

Poblet. — En Finestres (48) no publica cap catàleg ni notícia de la seva biblioteca. En Domènech i Montaner (49), com que estudia el monestir més des del punt de mira arquitectònic, tampoc no ens dóna cap claror respecte al particular. En la pàg. 206 descriu el lloc on es trobava la llibreria i la importància que tenia per les donacions i espolis d'abats i monjos, i en la pàg. 256 del projecte de Pere IV de traslladar-hi la seva biblioteca. Per això ens hem de contentar amb les poques noves que ens diu el mateix Agustí, i precisament quan parla de Nicea (50) cita el *Liber Canonum Populetani,* llibre que ha d'identificar-se segurament amb el núm. 288 de la llibreria d'Agustí, del qual parlarem novament més endavant en tractar de la Biblioteca manuscrita de l'arquebisbe Agustí.

A la Biblioteca Provincial de Tarragona es conserva encara, sota el número 35, un Burchard de Worms del segle XI procedent de Poblet (51).

Ripoll. — Malgrat les vicissituds per què passà la biblioteca d'aquest monestir i de les pèrdues considerables que sofrí, ja per espolis de Marca — Villanueva no hi creu, però Beer cita diversos llibres de Ripoll que es troben a París i que podrien ser-hi per mitjanceria de Marca — i sobretot per l'incendi de l'any 1835, és una de les biblioteques de casa nostra que s'ha pogut reconstruir millor, cosa que ha fet magistralment R. Beer en *Los manuscrits del monastir de Santa Maria de Ripoll* (52).

Villanueva, en el vol. VIII, en parla i els seus judicis són importantíssims pels manuscrits desapareguts.

(48) Jaime Finestres y de Monsalvo, *Historia del Real Monasterio de Poblet,* Barcelona, 1746.
(49) *Història y arquitectura del monestir de Poblet,* Barcelona, 1925.
(50) *O. O.* V, p. 9.
(51) Valls i Taberner, *op. cit.,* p. 50.
(52) Traducció de Pere Barnils, Barcelona, 1910.

Beer ha parlat també de la importància de la biblioteca i dels seus manuscrits, filiant-los i datant-los. Pel gran nombre de textos jurídics la compara amb la d'Urgell, i per la quantitat i riquesa amb les millors d'Europa, com són les de Saint-Gall, Bobbio, Lorsch, Reichenau (53).

Nosaltres ressenyarem només els que diuen relació amb el nostre objecte.

Un inventari del segle XI (54) parla que tenia dit monestir *Canones V* i *Amelarii II*.

En el catàleg del segle XIV, publicat per Rubió i Lluch (55), no hi ha cap llibre que es pugui referir al nostre tema.

Villanueva (VIII, 45) descriu un manuscrit avui perdut, del segle VIII, escrit en cursiva visigòtica, que contenia una petita collecció de cànons.

El mateix investigador (VIII, 55) veié a Ripoll una collecció de cànons de Dionís el Petit, del segle XII, i un altre volum, de principis del segle X, que contenia, demés de capitulars dels reis de França, i al principi, dos formularis d'Advenci de Metz.

Bofarull féu un catàleg dels còdexs de Ripoll que li enviaren quan l'Estat s'incautava dels béns dels convents, alguns dels quals foren restituïts en virtut d'una R. O. de 28 d'abril de 1824, tots els quals foren cremats en l'incendi del monestir l'any 1835, i els altres els depositá al convent de Sant Pau del Camp; aquests són els que actualment es troben a l'Arxiu de la Corona d'Aragó.

Anotà els següents:

"Estante 1.º, cajón 2.º, n. 10 (antig. 98). Colección de Dionisio Exiguo. Incompleta. Siglo XIV.

"Cajón 3.º, n. 1. Amalarii episcopi ad Carolum regem. Siglo XI.

"Cajón 3.º, n. 6 (antig. n. 128). Tabula computi. Amalarici episcopi libri de officiis ecclesiasticis et canones generalium conciliorum a temporibus Constantini. Escrito siglo XI o X. Este códice no debe confundirse con los dos de la colección canónica española que disfrutó Marca y ya no existen, que contenían documentos posteriores al Concilio Toledano IV, a más de que ésta no tiene todos los cánones y sí tan sólo algunos de cada concilio que expresa la siguiente nota salvo error (apèndix IV).

"Estante 2.º, cajón 4.º, n. 8 (antig. 264 duplicado). Collectio canonum et decretalium romanorum pontificum et Regum".

D'aquests actualment només es conserven el de Dionís el Petit, núm. 105, i el *Collectio canonum*, últimament notat per Bofarull, núm. 77.

Beer (56) diu que dos còdexs antics dels Concilis, que havia vist i estudiat

(53) *Op. cit.*, p. 86.
(54) Beer, *op. cit.*, 79-85.
(55) A. Rubió i Lluch, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-eval*, vol. II, Barcelona, 1921, p. 233.
(56) *Op. cit.*, 54.

Marca (57) i donà a conèixer Burriel (58), foren cremats l'any 1835, però Bofarull fa observar en el seu catàleg que en 1824 ja no hi eren. Beer creu que l'un dataria del segle x i l'altre, del qual ens queda la còpia d'Olmera, feta en 1776, datava del segle xi. A posta havem deixat per a l'últim parlar d'aquests dos còdexs, per la confusió amb què ens vénen donades les notícies.

Marca és qui primer en parlà (59). Per la descripció que en dóna el pròleg: *Incipiunt canones apocripha deputata,* és de la Hispana (60). Després anota les diferències que la distingeixen de la de Dionís el Petit, de la qual cosa es dedueix que aquests dos manuscrits contenien la Collecció Hispana.

Andreu Marc Burriel veié a Ripoll dos manuscrits que descriu en una carta que escriví a Pere de Castro. La publicà Josep Rodríguez de Castro (61) i per la descripció que en fa es veu que és igual, pel contingut i per l'ordre, al d'Urgell que descriu Villanueva (62) i de conseqüent contenien la Collecció Hispana. Però en la mateixa carta (p. 307) parla d'una collecció que sembla ser la del fals Isidor. No hem pogut trobar el treball de La Serna Santander, el qual podria ser que donés alguna nova indicació. Podria també ser que a Madrid hi haguessin còpies d'aquests llibres fetes pel P. Caresmar i enviades a Campomanes.

Del que queda de Ripoll respecte a Concilis només hi ha els dos manuscrits que es guarden a l'Arxiu de la Corona d'Aragó: l'un és el núm. 167, copiat per Olmera en 1776, precedit d'una nota de Caresmar sobre la seva importància, nota que també es troba en un manuscrit del mateix ex-abat de Bellpuig de les Avellanes, existent en la biblioteca dels PP. Caputxins de Sarrià. Valls i Taberner l'ha estudiat en el treball ja esmentat, *Les collecciones* etc., en el qual analitza els capítols del de Ripoll que són trets de la collecció dita Dacheriana. L'altre és el núm. 105 i conté el text de Dionís el Petit en la segona redacció. Com que el P. García Villada (63) només diu el títol, la data i l'escriptura, en l'apèndix V en donem una descripció completa, confrontat amb el text de Migne (*PL,* 67).

(57) Illustrissimi viri Petri de Marca... dissertationum de Concordia sacerdotii et imperii, seu de libertatibus ecclesiae Gallicanae, libri octo. quibus accesserunt ejusdem auctoris dissertationes ecclesiasticae varii argumenti. Roboreti... MDCCXLII... En la dissertació: *De veteribus collectionibus canonum,* p. 138...

(58) Rodríguez de Castro, *Biblioteca Española,* II, 304 i 307.

(59) *Op. cit.*

(60) González-Tejada, I, p. 1-2.

(61) J. Rodríguez de Castro, *Biblioteca Española,* Madrid, 1786, II, p. 293...

(62) *Viage lit.* etc., XI, p. 245, ap. XXXIV.

(63) El P. Villada li dóna el núm. 77 dels còdexs de Ripoll, però figura en la secció de manuscrits sota el núm. 167. (Catàleg dels còdexs de Ripoll). *Bibliotheca Patrum Hispaniensium,* vol. II.

IV. — *El Concili de Nicea en els concilis de la Tarraconensia*

El camp és vastíssim i hem de notar també que seria treball enutjós el de seguir tots els concilis, fins limitant-lo com fem a la més alta Edat Mitjana. Ho complica encara més en el nostre cas la situació política de la península ibèrica abans de la invasió dels alarbs, que feia que els nostres prelats assistissin als concilis celebrats en algunes regions d'Espanya i principalment a Toledo.

En el Concili d'Elvira, celebrat abans del que commemorem, ja trobem idees que suren i es professen a Nicea.

El Concili d'Elvira, en el cànon 27, prohibeix que els clergues tinguin a casa dones estranyes, i el de Nicea, en el cànon III, fa la mateixa prohibició. El cànon 20 del d'Elvira degrada el clergue usurer, i el Concili ecumènic primer, en el cànon XVIII, aprova la mateixa pena.

I algun cànon hi ha en el d'Elvira massa sever que ve redactat amb més indulgència en el de Nicea: és el primer d'Elvira referent als apòstates, que *usque in finem* són privats de la comunió; mentre que el cànon XI de Nicea els admet, si es converteixen, a la categoria de penitents.

El Concili III de Toledo repeteix el Símbol de la Fe de Nicea (64). El cànon V del concili de Narbona de 589 recorda l'esperit del concili de Nicea en la seva decisió (65). El XIII de Toledo, any 683, professa una altra vegada el Símbol de Nicea, i el de Sant Joan de la Penya de 1062 confessa que l'objecte de la reunió és consolidar la disciplina referent a l'ordenació *juxta... nicaenorum canonum constituta,* després de la conformitat als preceptes de la Llei Divina (66).

Seguim, però, un moment alguns cànons del Concili que commemorem comparant-los amb altres de nostres. Comencem primer pel cànon XI confrontant-lo amb el cànon IX del Concili de Lleyda de l'any 546. De bon antuvi es veu que concorda ben bé amb l'original grec (67) que traduïm:

"Respecte als que han fallat durant la persecució de Licini sense ser-hi obligats o per necessitat o per confiscació de llurs béns o per un perill qualsevol, determina el Concili de tractar-los amb moderació, encara que, a dir veritat, no se n'hagin fet dignes. D'aquests, els que en siguin verament penedits, i hagin estat batejats, han de fer penitència durant tres anys amb els *audientes* i set

(64) González-Tejada, *Colección* etc., II, 222.
(65) *Ibid.*, II, 695.
(66) *Ibid.*, III, 117.
(67) Περὶ τῶν παραβάντων χωρὶς ἀνάγκης ἢ χωρὶς ἀφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ χωρὶς κινδύνου ἤ τινος τοιούτου, ὃ γέγονεν ἐπὶ τῆς τυραννίδος Λικινίου· ἔδοξε τῇ συνόδῳ, κἂν ἀνάξιοι ἦσαν φιλανθρωπίας, ὅμως χρηστεύσασθαι εἰς αὐτούς· ὅσοι οὖν γνησίως μεταμέλονται, τρία ἔτη ἐν ἀκροωμένοις ποιήσουσιν οἱ πιστοὶ, καὶ ἑπτὰ ἔτη ὑποπεσοῦνται· δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνήσουσι τῷ λαῷ τῶν προσευχῶν.

anys amb els *substrati*: mentrestant podran els dos anys següents assistir amb el poble al sant sacrifici, sense pendre, però, part en l'oblació".

Posem a continuació els textos del cànon del Concili de Lleyda i els del Nicè que comentem i es pot observar fàcilment que a Lleyda coneixien bé el text grec per la gran conformitat que hi ha, molt més fidel que el text de Dionís el Petit, bastant conforme amb la traducció Hispana i quasi idèntic a un text que Maassen (68) anomena *versió gallo-hispana*.

Nicè, cànon XI (Text de Dionís el Petit)	*Lleyda* (a. 546, *cànon IX*)	*Nicè, cànon XI* (versió *Hispana*)	Versió *Gal·lo-Hispana*
De his qui praeter necessitatem praevaricati sunt, aut praeter ablationem facultatum, praeter periculum... placuit synodo... tribus annis fideles inter audientes habeantur: et sex annis omni se contritione dejiciant, duobus autem annis sine oblatione populo in oratione communicent.	**De his qui in praevaricatione rebaptizati sine aliqua necessitate vel tormento dilapsi sunt, placuit ut circa eos illa Nicaenae synodi statuta serventur quae de praevaricatoribus censita esse noscuntur; id est ut septem annis inter catechumenos orent, et duobus inter catholicos, et postea moderatione et clementia episcopi fidelibus in oblatione et Eucharistia communicent.**	**De hiis qui sponte lapsi sunt, qualiter debeant poenitere. Placuit sanctae synodo... si qui... ex animo poenitent, tribus annis inter audientes habeantur; si tamen fideles sunt et septem annis aliis inter poenitentes sint, duobus item annis extra communionem in oratione sola participent populo...**	**septem annos inter caticumenos orent et duobus inter baptizatos et postea moderatione et clementia episcopi fidelibus in oblacione et Eucharistia communicent.**
(*PL*, 67, 140).	(González-Tejada, II, 143.)	(González-Tejada, I, 14.)	(Maassen, *Quellen* etc. I, 27).

El cànon III de Nicea parla *De subintroductis mulieribus*, prohibint als clergues i bisbes que estiguin amb elles a no ser que siguin parentes. I la mateixa prohibició sostenen els cànons d'una pila de Concilis espanyols i tarragonins. Així per exemple el cànon VII del Concili de Girona (a. 517); el cànon XV del de Lleyda (a. 546); el cànon V del III de Braga (a. 561); el cànon III del de Sevilla I (a. 590) (69); el cànon III del Concili Toledà II (a. 527); el cànon 42 del Toledà IV (a. 633); i s'ha de notar que usen tots els Concilis nostres la tra-

(68) *Quellen*, etc., I, 27. Segons aquest i Hefele, I, 1.ª part, p. 1157, aquesta versió seria una barreja de la collecció Gàllica i de la Paràfrasi de Rufí, feta vers 455.

(69) Per fer notar que és doctrina del Concili Nicè usa les paraules: *id certum est constitutio antiquorum patrum*.

ducció exacta del grec: *De extraneis mulieribus,* mentre que Dionís el Petit usa *De subintroductis.*

No parlem de la conformitat dels nostres Concilis amb el cànon III de Nicea si passem de les paraules textuals a la significació de la castedat de la clerecia perquè no acabaríem mai. El Concili d'Osca de 598 adverteix que respecte a la conducta i manera de viure ho facin tots (abats, preveres, diaques) *sub ecclesiasticis regulis;* el d'Egara del 614 mana també la castedat dels clergues; el de Girona de 1078 prohibeix la comunicació amb persones de diferent sexe; el de Lleyda de 1173 no sols parla de la continència dels clergues, sinó que també de les persones religioses, i així tots els altres.

El cànon IV de Nicea parla de l'elecció i confirmació dels bisbes: és clar que una cosa general, les transgressions de la qual donen lloc a apel·lacions al suprem Jerarca de l'Església, ha de donar poca ocasió d'ésser tractada en les reunions conciliars particulars o nacionals, però el Concili de Sant Joan de la Penya, de l'any 1034 tractà... *quae ad ordinationis tenorem pertinent, juxta... Nicenorum canonum instituta... ut episcopi aragonensis ex monachis praefati cenobii habeantur et eligantur* (70). Com que no hi ha altre cànon de Nicea que parli d'aquest extrem, hem de suposar que aquesta doctrina és una conseqüència de les primeres paraules del cànon IV. En efecte, si el bisbe ha d'ésser elegit per tots els bisbes de la província és natural que l'elecció recaigui en un dels de la mateixa província. I com que per tal com era reduït Aragó encara, i el principal, per no dir únic, centre cultural era el monestir de Sant Joan, per això estableixen que de Sant Joan de la Penya hagin de sortir els bisbes.

Compari's per fi les inhabilitats que assenyala el cànon XIX del Concili IV de Toledo i es veurà que n'hi ha ja de sancionades en el Concili I ecumènic.

El cànon V de Nicea conté diversos extrems: *a*) Que els que són excomunipats per uns ho siguin també pels altres. I el mateix trobem en els concilis de Saragossa (a. 380), cànon V; en el de Toledo I (a. 400), cànon XV; i en el de Lleyda (a. 1173), cànon XXIV, entre altres. *b*) Per evitar que hi pugui haver passió o rancúnia en la fulminació de l'excomunió es celebraran dos concilis anuals: un abans de la quaresma i un altre per la tardor. I des de bon principi trobem que es preceptua la mateixa cosa aquí. El de Tarragona de l'any 516, en el cànon VI, disposa l'excomunió del bisbe que no vagi al Concili. El Concili III de Toledo (a. 589), en el cànon XVIII, al·ludeix a aquesta disposició del Concili de Nicea; però, atenent a la distància del camí i a la pobresa de l'Església, redueix la seva celebració a una volta l'any. El Concili IV recorda en el seu cànon III que res no hi ha tan condemnat com el no reunir concili almenys una volta l'any. El Concili d'Osca de l'any 598 disposa també la celebració d'un sínode anual en el lloc que assenyali prèviament el bisbe.

(70) Ramon de Huesca, *Teatro histórico,* etc. V. p. 400, ap. VI. — P. Sangorrín, *Libro de la Cadena del Concejo de Jaca.* Zaragoza, 1923.

El Concili XII de Toledo (a. 679) és més explícit i assenyala el primer de novembre per a la celebració del concili anual. En el segle XII són tan nombroses ja les cites i disposicions donades respecte aquest particular que hauríem de plegar d'enumerar-les per no fer-nos pesats si és que entrés en el nostre intent de portar la investigació fins a aquests temps.

El cànon XIV estableix una espècie de jerarquia entre els diferents ordes eclesiàstics, i al capdavall que als diaques no els serà permès de seure entre els preveres, i precisament el Concili I de Barcelona, vers l'any 540, prohibeix la mateixa cosa: *ut diaconus in consessu presbiteri nullatenus sedeat.*

Els cànons XV i XVI estableixen arrencar de soca i arrel el costum anticanònic de passar, clergues, preveres o bisbes, d'una ciutat a una altra (d'una diòcesi a una altra). El cànon II del Concili de Toledo II (a. 527), a més de prohibir-ho fa culpable al bisbe que els acull.

El Concili IV de Toledo, en el seu cànon LIII, ordena que els bisbes obliguin els clergues a tornar a llur parròquia, excusant-los de l'obligació de fer-ho la malaltia del clergue. El de València (a. 525) tampoc no admet clergues que corrin d'un lloc a un altre. El cànon XVII anulla l'ordenació d'un clergue feta sense el consentiment de l'ordinari. Cabalment el Concili de Lleyda (a. 548), en el cànon XII, va contra la mateixa corrupció, deposant els que s'ordenen contra els cànons, i en el cànon III fins per l'ordenació dels monjos exigeix la presentació del permís de l'abat. D'aquí vingué l'ús de les comendatícies o cartes formades. El Concili de Girona (a. 1068), cànon VIII, exigeix que per a ésser rebut un clergue per un bisbe no diocesà ha de presentar comendatícies (Vill., XIII, 76). Altre concili de la mateixa ciutat (a. 1078), en el cànon IX, repeteix textualment: *clerici non recipiantur sine propriis pontificiis litteris* (Vill., XIII, 254).

El cànon XVIII prohibeix les usures als clergues i precisament és un cànon que és general aquí. Com que seríem interminables, recordem només que el Concili de Tarragona (a. 516), cànon III, prohibeix vendre més car del que es compra, deixar diner, etc. (*Esp. Sag.*, XXV, p. 58).

El Concili de Girona (a. 1068), cànon VIII, que els clergues *aut desinant usuras aut deponantur* (Vill., XIII, 29), i el de 1078 de Girona *usurarii nisi recipiscaut excommunicentur* (Vill., XIII, 284). I del segle XII hauríem de citar tots els nostres concilis si volguéssim referir un per un els que es conformen amb la doctrina exposada en el cànon XVIII de Nicea.

V. — *El Concili de Nicea en la disciplina de la nostra província eclesiàstica*

Veiem ara com la Tarraconense ha aplicat els cànons de Nicea en les qüestions disciplinars. Només recordarem un cas o altre per no fer-nos pesats.

Noti's que si no diem el contrari, en citar un cànon del nostre Concili, ho fem referint-lo a la Collecció Hispana publicada per Gonzàlez.

Comencem per l'ordinació dels bisbes, per la validesa i licitud de la qual disposa el cànon VI que es necessita el consentiment del metropolità.

C. VI de la Hispana	*C. VI de Dionís*	*Prisca llatina.* Mansi, vol. 6, col. 1127.
Si quis praeter voluntatem et conscientiam metropolitani episcopi fuerit ordinatus, hoc concilium magnum et sanctum censuit non debere esse episcopum.	... clarum est quod si quis praeter sententiam metropolitani fuerit factus episcopus, hunc magna synodus definivit episcopum esse non oportere.	Omnino autem manifestum est illud, ut si quis sine arbitrio eius qui est in metropolim, constituerit episcopum, hunc censuit sanctum et magnum concilium non esse episcopum.

Respecte a aquest extrem podem recordar el cas de Cesari, abat de Santa Cecília de Montserrat. Aprofitant la desorganització de la nostra província i potser recollint un estat d'ànim aquí existent de repugnància a la subjecció del metropolità de Narbona, protesta que explotà més tard, marxà Cesari a Santiago de Galícia i allà trobà els bisbes reunits en concili i els exposà el cas trist de Tarragona. De fet tornà consagrat arquebisbe, títol que usà fins a la seva mort. Doncs bé, com que això era contra aquest cànon que comentem, li fou disputada la seva ordenació i malgrat d'haver acudit a Roma, allegant haver estat ordenat segons els cànons, no fou mai reconegut com a tal; a l'inrevés, fou elegit arquebisbe el prelat de Vich Attó (Villanueva, *Viage Lit.*, VII, 157; *España Sagrada,* XXV, 102; XXVIII, 93 i XIX; Moncada, *Episcopologio de Vich,* I, 129...; Caresmar, *La primacia de la Seu de Tarragona,* transcripció i pròleg del P. Marti de Barcelona, O. M. C., p. 59... Tarragona, 1924).

Silvà, bisbe de Calahorra, ordenà un prevere per un bisbat nou, sense permis del metropolità. Aquest l'avisà; però, en morir el prevere, Silvà n'ordenà un altre amb l'agreujant que no era diocesà seu. El bisbe de Saragossa notificà a l'arquebisbe de Tarragona el succeït i aquest escriví al papa. Hilari contestà amb la coneguda decretal *Postquam litteras* de 465, dirigida a Ascari, arquebisbe de Tarragona, condemnant el procediment de Silvà tot i les excuses d'altres bisbes que l'abonaven: *...decernimus... ut nihil deinceps... contra Nicenorum canonum constitutum tentetur. Hoc autem primum juxta eorundem patrum regulas, volunus custodiri, ut nullus praeter notitiam atque consensum... metropolitani aliqualiter consecretur antistes: quia hoc vetus ordo tenuit, hoc trecentorum decem et octo sanctorum Patrum definivit auctoritas...* (71).

Wigo, bisbe de Girona, fou elegit pels bisbes i pel metropolità en 908 (72).

(71) *España Sagrada,* XXV, 42 i 196-8.
(72) *España Sagrada,* XLIII, 393.

Per això si no assistia a l'elecció i consagració les confirma el metropolità. Els casos abunden.

L'elecció de Servus-Dei en 886 per bisbe de Girona és comunicada al de Narbona, metropolità de la nostra província aleshores (Villanueva, X, 43 i 233). Gotmar, bisbe de Vich, fou confirmat pel metropolità. L'elecció de Guillem de Tavertet i de Jordi, bisbes de Vich, fou comunicada al de Narbona per a llur consagració (73).

Guadall es féu consagrar bisbe de Vich vivint encara Fruia, que era el propi bisbe, pel metropolità d'Auch. Doncs bé, ni vivint Fruia ni després de mort va ser reconegut com a tal, ja que fou consagrat bisbe de Vich Arnulf pel propi metropolità de la Tarraconense, i encara que Guadall apellà a Roma en 998, no en tragué altra cosa que la seva deposició (74).

Una conseqüència de l'elecció dels bisbes que devien fer els mateixos comprovincials és quasi natural que sigui el recaure l'elecció a un de la mateixa província i, si es tracta de regulars, un de la mateixa comunitat. I aquí trobem casos de tot. Es trobaven a Roma el bisbe de Vich i el comte de Barcelona Ramon Borrell i tractaven de donar un abat a Sant Benet de Bages, quan determinen tornar-se'n a Sant Benet i encarregar l'elecció de l'abat als mateixos monjos i aquests demanen que els governi Rami (a. 1002), canonge de Vich, però fan constar que ho fou per les especials qualitats que adornaven el canonge Rami, capaç de restaurar el monestir de Sant Benet (75). El bisbe de Vich Arnau concedí també als canonges regulars de Manlleu (a. 1105) que fos elegit un d'ells, si és que en tenien algun de capaç (76). Més tard (a. 1194) és el mateix papa, Celestí III, qui ordena que sigui elegit prior de Manresa un dels mateixos canonges que fos apte per al càrrec (77).

El cànon II prohibeix que un neòfit sigui ordenat de prevere. I és clar que més improcedent ha d'ésser encara consagrar-lo bisbe. I això passà a Girona. Morí el bisbe en 970 i fou elegit un que no havia estat criat en el ministeri de l'Església, és a dir, un neòfit, i exposat el cas al papa no solament no el confirmà, sinó que va nomenar entretant provisor i governador — *provisorem et gubernatorem* — de Girona al bisbe de Vich Attó (78).

El cànon XV prohibeix que els bisbes i clergues passin d'una ciutat o diòcesi a una altra. Per això quan Nundinari, bisbe de Barcelona, abans de la seva mort recomanà l'elecció d'Ireneu, probablement bisbe d'Egara, per successor seu, cosa que es verificà, Ascani, arquebisbe de Tarragona, dubtà i consultà el cas a Roma (465) i el papa Hilari contesta taxativament que, segons *statuta patrum*,

(73) Villanueva, VI, 269 i VII, 241.
(74) Villanueva, VII, 105 i *España Sagrada*, XXVIII, 105.
(75) Villanueva, VII, 251 i 281.
(76) Villanueva, VI, 333.
(77) Villanueva, VII, 274.
(78) *España Sagrada*, XVIII, 99.

el bisbe de Barcelona no pot ser Ireneu, sinó que ha d'ésser elegit d'entre el clergat de Barcelona i confirmat pel metropolità (79).

Les lletres formades i ordenades pel Concili de Nicea també les trobem usades a casa nostra (apèndix VI).

Arnulf, bisbe de Vich, volia anar a visitar el Sant Sepulcre i es presentà al seu metropolità de Narbona Ermengol l'any 1006 i aquest li concedí les desitjades lletres (Villanueva, *Viage Lit.*, VI, 282 i VII, 21. — *Esp. Sag.*, III, 106 i 262. — Moncada, I, 220).

Quasi en totes les butlles d'exempció dels monestirs disposa el Sant Pare que les concedeix que els religiosos no puguin sortir del cenobi, i per això en 1131 trobem que el prior de l'Estany concedeix dimissòries a un monjo que vol canviar de vida perquè pugui anar allà on vulgui (*Viage Lit.*, VII, 29).

El cànon XVII disposa que cap bisbe no s'atreveixi a ordenar un clergue extradiocesà i fins anul·la l'ordenació si arriba a fer-se. No cal pas que busquem l'aplicació d'aquesta doctrina a casa nostra en el fet que totes les butlles d'exempció dels nostres monestirs disposen que l'ordenació pertany al bisbe diocesà, quan trobem ja en 1058 que en la consagració de la Seu de Barcelona li són adjudicades les illes Balears, Dènia i Oriola, i fa constar que l'ordenació dels clergues d'aquestes diòcesis pertany al bisbe de Barcelona (Arx. Vat., Arm. I, XVIII, 2222. — S. Sanpere i Miquel, *Història de Barcelona*).

El cànon V al final disposa la celebració de dos concilis anuals. Doncs bé, pot citar-se el cas que a la nostra província volien celebrar concili i és un legat de la Santa Seu qui el prohibeix. En efecte, Berenguer, bisbe de Vich i arquebisbe de Tarragona, volia complir els sants cànons i segurament per ordenar el restabliment de la metròpoli Tarragonina. No sabem entendre què hi veia en aquest fet el legat apostòlic Bernat, arquebisbe de Toledo, però el cas és que prohibí la celebració del concili i cità Berenguer perquè comparegués a la seva presència a qualsevol lloc d'Espanya on es trobés (80). (Apèndix VII).

VI. — *Biografies*

És just que també parlem dels que en la nostra província s'han ocupat de coses conciliars (81) i en primer lloc de l'arquebisbe de Tarragona

(79) *España Sagrada*, XXV, 47 i 196-8; Jaffe-Loëwenfeld, n. 560. — Mateu Aymerich, S. J. — *Nomina, et acta episcoporum Barcinonensium, binis libris comprehensa, atque ad Historiae, et chronologiae rationem revocata...* p. 253. Barcelona, 1760.

(80) Villanueva, VI, 213 i Montcada, *Episcopologi*, I, 353.

(81) Prescindim per això del més gran canonista del s. XIII, Sant Ramon de Penyafort, i d'un altre eminent canonista del s. XVI, Martí d'Azpilcueta Navarro.

Antoni Agustí (82). — El doctor Joan F. Tela ha començat de publicar en la revista *La Esperanza* un treball sobre *Antonio Agustín como historiador,* en el qual, en una curta biografia, desfà els errors que contenen els articles d'algunes enciclopèdies, principalment l'Espasa, t. III, 678-9 i la *Historia de la Literatura Española* de Juli Cejador.

Bibliogràficament, però indicant el seu judici sobre la personalitat i obres d'Agusti, se n'ocupa el polígraf Menéndez i Pelayo en diferents passatges de *La Ciencia Española* i en el volum I de la *Bibliografía hispano-latina clásica.*

Per fi, per haver-hi aportat el nostre modest gra de sorra escorcollant les biblioteques de Roma, podem anunciar que l'insigne patrici Excm. Sr. Eduard Toda està a punt de publicar una completíssima bibliografia d'Agustí. En l'apèndix VIII anotem les edicions de les obres del nostre arquebisbe relacionades amb el present tema, sigui directament com en *De collectoribus canonum,* sigui perquè els concilis són fonts dels llibres, com en *Epitome juris pontificii* i en *De emendatione Gratiani.*

Nasqué en 1517 i morí en 1586. Natural de Saragossa, d'una família de tradició jurídica, la continuà ell estudiant a Alcalà, Salamanca, Bolonya i Pàdua. Dotat d'un esperit crític no gens comú en el seu temps, es dedicà a totes les branques del saber, però principalment el Dret acabà essent la seva afició predilecta. Amb tot i els alts càrrecs que ocupà en l'Església — bisbe d'Alifà en 1555, de Lleyda en 1561 i arquebisbe de Tarragona en 1576 —, no per això deixà els seus treballs literaris. El 73 la seva fama jurídica ja era universal i Gregori XIII li demanà manuscrits i notes per a la correcció de Gracià, i Agustí tramet la petició a Zurita, qui era ric en manuscrits d'aquesta classe, demanant-li sobretot *conciliorum acta* (*O. O.* II, p. XXXVII). El 75 hi ha una copiosa correspondència entre Llorens Suri i Agustí sobre l'edició dels concilis grecs i llatins que volia fer el nostre arquebisbe, interessant-se Suri per un impressor de Colònia (*O. O.* II, p. XL). El setembre ja parlen els dos de tractes i Agustí li promet de pagar mil auris en tres pagues: la primera després de la impressió dels llibres grecs; la segona després del primer volum i la tercera al final (*O. O.* VII, p. 199). Sembla, però, que l'edició fracassà per falta de recursos. El febrer del 76, des de Lleyda, escriu a J. Batista Pérez per tal que li trameti còpia dels concilis que es rebin a Roma (*O. O.* VII, 215), cosa que devia complir perquè Agustí li acusa rebut de la còpia, i li demana demés l'*Excerpta*

(82) Andreu Schotto, *Oratio funebris,* en *Opera Omnia,* I, p. XV-XXI. — Nicolás Antonio, *Bibliotheca Hispana.* — Gregori Mayans i Siscar, *Vida de D. Antonio Agustín*... Madrid, 1734 i *O. O,* II, p. V... — *España Sagrada,* XLVII, p. 93-102, 320-1, 357-60 (Madrid, 1850). — Villanueva, *Viage Lit.,* XVII. 58-73 i 268-86 i XX, 32-9, 126-7, 214-27, i 229-330). — Miguel Gómez Urriel, *Biblioteca antigua y nueva de escritores aragoneses de Latassa, aumentadas y refundidas en forma de diccionario bibliográfico-biográfico,* t. I, 24-30, Zaragoza, 1884-6. — Maassen, *Quellen,* etc., I, XIX-XXXIV. — A. Tardif, *Histoire,* etc., p. 339... — José A. Bragulat, *Apuntes sobre la vida y obras de Antonio Agustín, obispo de Lérida y Arzobispo de Tarragona,* Lérida, 1894.

canonum que diuen que és de Sant Isidor, i li envia una llista de concilis (*O. O.* VII, 226 i 228).

Una carta de R. Çapata, del 27 de juny de 1680, diu a Agustí: "En lo de los Concilios huelgo mucho que se trabaje tanto, tengo gran deseo de verlo impreso" (83).

El 14 de juliol del 81 Baptista Cardona, des de València, diu a Agustí que els Concilis Toledans que té els hi donà el doctor Tomas i també les Epístoles de Nicolao, i que preferiria que els Concilis s'editessin a Tarragona, Colònia o Venècia perquè a Roma no acaben mai. A més les variants dels Concilis que li comunica no vol que passin de les mans d'Agustí ni que de cap manera es trametin a Roma, on no és la primera vegada que hi ha hagut qui s'ha vestit amb les plomes dels altres (84).

El 83 Çapata li diu que li han agradat molt els quaderns dels Concilis que li ha tramès i que desitja que posi en ordre la crònica dels Concilis perquè aniria bé després de l'*Epitome juris pontificii* (85).

La seva biblioteca era riquíssima en manuscrits grecs i llatins (86). Entre els manuscrits llatins que fan per al nostre objecte posseïa: el núm. 62, escrit en temps d'Agustí, i que contenia diferents còpies de Dionís el Petit; el núm. 66 també era una miscel·lània escrita en el seu temps, i entre les obres d'Isidor es troba el prefaci de Dionís el Petit; el núm. 190, escrit al segle XIV, conté la regla canònica aquisgranesa d'Amalari.

Del núm. 250 al 256 tot són Concilis provincials de França, la majoria copiats en temps d'Agustí, d'altres, però, en pergamí, i algun, per exemple el número 252, del segle XII, contenint la canònica aquisgranesa.

Del núm. 257 al 367 tots són manuscrits de Dret canònic: concilis provincials, decretals, el Burchard de Worms, l'Iu de Chartres, Cresconi, Dionís el Petit, etc.

El núm. 286 era el llibre *Cesaraugustanus;* el núm. 287 *Incerti auctoris collectio decretorum libris IV qua finita magna pars Corporis canonum sequitur, itemque Attici Episcopi CP. epistola formata,* en pergamí, de 400 anys, format quadrat; el núm. 288 *Incerti collectoris sacrorum canonum liber, qui fuit insignis Abbatiae B. Mariae Populeti Cisterciensis Ordinis, in quo magna pars Corporis canonum exstat, itemque de statu monachorum Gregorius papa, et alii Pontifices in forma enchiridii.* Té 300 anys i el cita sempre amb el nom de *Liber Populeti.*

I en la seva biblioteca grega hi havia el núm. 148 *Nicaeni concilii primi universalis acta, in quibus est historia rerum Constantini Imperatoris, et Arii,*

(83) Biblioteca Universitat de Barcelona, Ms. 15-2-1, n. 87, carta 16.
(84) Ibid., carta 6.
(85) Ibid. carta 7, i *O. O.* VII, 229.
(86) *O. O.* VII, 48...

et gestorum Nicaenae. Adduntur item et Constitutiones quaedam ecclesiasticae, et canones XX. atque symbolum, et epistulae synodi, et Athanasii, atque aliorum; i *Constantinopolitani Concilii VIII. universalis acta sub Joanne VIII. Pontifice Romano pro restitutione Photii Patriarchae CP. Cum aliis ad id pertinentibus*, en paper, d'escriptura recent i format en foli.

El 149 *Nicaeni Concilii primi iterum acta, et alia ad id pertinentia descripta ex superiori exemplari*, format, matèria escriptòria i temps iguals que l'anterior.

I del núm. 150 al 163 tot són concilis grecs, excepte el 163, que conté els de Ferrara i Florència del temps d'Eugeni IV.

La deixà, en morir, a l'Escorial, però en saber-ho el Cardenal Caraffa, prefecte de la Biblioteca Vaticana, instà a Sixte V perquè se'n tragués tot el que fos referent a concilis i decretals, i en rebre la disposició pontifícia marxà el canonge Bailó, que havia fet el catàleg publicat en *O. O.*, i sortí de Tarragona el 25 d'agost amb sis caixes de manuscrits i arribà a Roma el 2 d'octubre (87) del mateix any de la mort d'Agustí. Altres 26 caixes passaren a l'Escorial i també devien fer una tria Santes Creus, Pérez Bayer, Mayans i altres.

El canonge Bailó fa notar que en arribar a Roma fou molt ben rebut, però després ni li van donar les gràcies, i per les notes del nebot de l'arquebisbe sabem que els manuscrits es trobaven en un convent de cartoixos i després passaren a la Biblioteca Vaticana.

Francisco Torres, S. J. — Nasqué a Herrera, diòcesi de València, vers 1509 i morí a Roma el 21 de novembre de 1584. Formava part de la comissió de la correcció del *Gracià*. Li mancava l'esperit de crítica. En el gust imperant en el seu temps de llatinitzar els cognoms signava Torrensis o Turrianus.

Zommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VIII, 113, 126, menciona 58 obres seves, de les quals n'havia escrit 14 abans d'entrar en el noviciat de la Companyia.

Devem mencionar aquí:

Apostolicarum Constitutionum et catholicae Doctrinae Clementis Romani libri VIII., Francisco Turriano, Societatis Jesu, interprete e graeco: eum ejusdem scholiis et observationibus ipsius Doctrinae Catholicae ad confirmanda dogmata orthodoxa contra haereticos, et cum explanationibus apologeticis locorum obscuriorum. Ad Illmum. et Rmum. D. S. R. E. Cardinalem Sirletum. Accesserunt Canones Concilii Nicoeni LXXX. ex arabica in latinum conversi, et Responsa Nicolai I. ad consulta Bulgarorum (Anvers, 1578, i Mansi, II, 947-982).

Francisco Aduarte. — Nasqué a Saragossa a principis del segle XVI (88); fou religiós de la Cartoixa de la seva ciutat natal. Seria auxiliar de l'arquebisbe Agustí, perquè aquest últim l'envià a Barcelona per tal que li descrivís els

(87) Guillermo Antolín, *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial.* Vol. I, p. XLII... Madrid, 1910.
(88) Latassa, *op. cit.*, I, 19.

llibres de concilis i altres escrits de la capital de Catalunya (*O. O.* II, p. LVI). Encara que Bailó diu que fou ell mateix qui portà els manuscrits d'Agustí a Roma, sembla que Aduarte també hi anà (*O. O.* II, p. LXII) i allà es quedà, on féu algunes anotacions a les obres de l'arquebisbe, principalment a la segona i tercera part de l'*Epitome juris pontificii.*

Abans ja havia publicat a Tarragona (segons Latassa) *Postillae seu Additiones in margine tomi primi Epitomes Juris Pontificii Veteris Antonii Augustini, excusi Tarraconae,* 1597. L'edició d'*O. O.* V, p. 535 publica d'Aduarte: *Observationes in epitomem Juris Pontificii Veteris Antonii Augustini* (89).

Joan Marsà. — Era de la comissió encarregada de corregir el *Gracià.* No sabem res més d'ell.

Francisco Peña. — Nasqué a Villaroya de los Pinares, província de Terol, en 1540, i morí a Roma el 21 d'agost de 1612. Estudià Dret a València i fou enviat a Roma per Felip II com a auditor de la Rota per la Corona d'Aragó en 1568.

Pius V el nomenà de la comissió instituïda per reformar el Decret de Gracià. El rei el volia per bisbe d'Albarracín i convencé Felip II que no el presentés. Està enterrat a Sant Salvador de Saragossa. Latassa (*Biblioteca* etc.) cita 21 obres seves. També en parlen Nicolàs Antonio, *Bib. Hisp. nova;* Rodríguez, *Biblioteca Valentina;* Ximeno, *Escritores valencianos,* i Cerchiari, *Capellani Papae et Apostolicae Sedis auditores causarum sacri Palatii apostoloci seu Sacra Romana Rota.*

Miquel Tomàs. — Prevere mallorquí, treballà en la correcció del Gracià.

En passar Antoni Agustí a l'arquebisbat de Tarragona en 576, fou nomenat bisbe de Lleyda, però per poc temps, ja que el 9 de juliol de 1578 morí (90).

El Dr. Baptista Cardona, com ja hem dit, diu que li donà els concilis de Toledo el Dr. Tomàs, que potser es podria identificar amb aquest.

Antoni Agustí, S. J. — Natural de Saragossa, nebot de l'arquebisbe del mateix nom, treballà els manuscrits del seu senyor oncle i preparà l'edició de les obres pòstumes (*O. O.* II, LXII), i omplí les llacunes que faltaven de l'*Epitome juris pontificii veteri* (2.ª i 3.ª part), (*O. O.*, III, pròleg); treballà, demés, la biografia del seu senyor oncle (Latassa, *op. cit.*).

Jaume Caresmar (91). — Natural d'Igualada. Nasqué en 1717. Morí a Barcelona en 1791, però foren traslladades les seves despulles al monestir de Bellpuig de les Avellanes, dels canonges premonstratenses, del qual havia estat abat

(89) Compongué també una *Praefatio* per exornar les Actes dels Concilis.
(90) Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi,* III, 229.
(91) Fèlix Torres Amat, *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes...* p. 176. Barcelona, 1836. — Antoni Elias de Molins, *Los estudios históricos y arqueológicos en Cataluña* en el s. XVIII, 7... (Discursos R. A. de B. L. de Barcelona 1903) — Ramon d'Alòs. *Contribució a la bibliografia del P. Jaume Caresmar,* en el *Butlletí de la Bib. de Catalunya,* IV (1917), p. 28...

durant un trienni, que no fou prorrogat per reelecció per poder-se dedicar als estudis històrics que li absorbiren gran part de la seva vida.

Comblat d'elogis pels seus contemporanis i per la posteritat, fundador d'una vertadera escola crítica de la qual sobresortiren els PP. Pasqual i Martí, que no fructificà com la de Mabillon per la confusió que portà als claustres la guerra de la Independència i després els canvis polítics del segle passat, malgrat tot, es conserven molts dels seus manuscrits i dels seus deixebles que substitueixen a voltes tants i tans documents escampats i perduts per la revolució. Torres Amat cita entre les seves obres: *Aviso al Excmo. Sr. Conde de Campomanes, ministro del Real Consejo*, que és una dissertació sobre l'antic còdex de concilis de Ripoll i que es troba avui en el convent de caputxins de Sarrià (92). Escriví també en el còdex de Ripoll *De sacris conciliis in Cathalonia habitis commentarium*, i anotà el llibre de Rupprecht (93).

Jaume Villanueva. — No podem passar per alt aquest nom clàssic ja en les ciències històriques i imprescindible. Qualsevol hora que es tracti de fer una edició dels Concilis tarragonins se li haurà de fer justícia pels seus amples horitzons en aquestes matèries i pels útils serveis que prestà a la ciència copiant molts dels concilis que trobava en els seus viatges literaris. En el vol. IX del seu *Viage Lit.* proposa per extens un projecte d'edició dels nostres Concilis, dividit en 3 parts: anterior a la invasió (Tarraco gotica); una altra durant la captivitat de Tarragona (Tarraco capta); i després de la restauració (Tarraco recuperata). I enumera una sèrie dels que ni Aguirre ni Fèlix Torres Amat conegueren.

Nasqué (94) a la ciutat de Sant Felip en 1765, professà en l'orde de frares predicadors en el convent de València. En 1802 rebé ordre de copiar els ritus i cerimònies antigues per a una obra litúrgica que havia de fer per encàrrec del rei el seu germà Joaquim, i després de començada la tasca, l'estengué a tots els rams de la literatura. Tornà a Madrid després d'acabat el viatge, en 1808. Els successos polítics posteriors l'obligaren a deixar la vida dedicada a aquests treballs, i quan s'abolí la Constitució emigrà a Londres, on morí el 14 de novembre de 1824. A més de les notes que sobre Concilis deixà escampades en el seu

(92) P. Martí de Barcelona, O. M. C., *Notas bio-bibliográficas de Caresmar*, en *Estudios Franciscanos*, XXII, (1919), p. 197-204.

(93) *Notae historiae in universum Jus Canonicum rationibus consentaneis adsertae, quaestionibus Historico-critico-dogmatico-Scholasticis illustratae,... authore P. Theodoro M. Rupprecht... Editio novissima, in qua nunc primum accessit index, in praecedentibus omnino desideratus: imo Synopsis, seu methodica oeconomia totius Operis, ordine Alphabetico distributa, accuratiori studio concinnata a Jacobo Caresmar canonico praem. Doctore theologo.* 2 vol. Barcelona, 1772.

(94) D. Justo Pastor Fuster. *Biblioteca Valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días y de los que aun viven con adiciones y enmiendas a la de D. Vicente Ximeno*, II, p. 436... València, 1827-30, i pels manuscrits que deixà Villanueva; vegi's P. Z. García Villada, *Material inédito* del *Viage literario a las iglesias de España*, en *Razón y Fe*, XVI (1917), p. 48...

Viage literario, deixà moltes d'altres notícies en els manuscrits que es guarden a l'Acadèmia de la Història, de Madrid. Mereix ser recordat el manuscrit *Colección de los Concilios tarraconenses, entre los cuales hay muchos ignorados de Aguirre.*

BIBLIOGRAFIA

A més de les anotades en el decurs del present treball, es poden veure les següents obres, ultra les col·leccions generals de l'estranger que publiquen també la col·lecció Hispana:

Bartomeu Carranza: *Summa Conciliorum et Pontificum.* — Venezia, 1547.

Garcia de Loaysa: *Collectio conciliorum Hispaniae, diligentia... elaborata eiusque vigiliis aucta.* — Madrid, 1593.

Josephus Saenz de Aguirre: *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis epistolarumque decretalium celebriorum, necnon plurium monumentorum veterum ad illam spectantium, cum notis et dissertationibus quibus ss. canones, historia disciplinaque ecclesiastica et chronologia illustrantur* (amb notes de Josep Catalan). — Roma, 1693-95. — Roma, 1753-55. — Madrid, 1753-55.

Domingo López de Barrera: *De antiquo canonum codice ecclesiae Hispanae.* — Roma, 1758.

Francisco Pérez Pastor: *Diccionario portátil de los concilios que contiene una suma de todos los concilios generales nacionales... a que se ha añadido una colección de los cánones más notables distribuídos por materias... Corregido* por D. Joseph Carrasco. — Madrid[2], 1782.

Vilamuño: *Summa conciliorum Hispaniae quotquot inveniri potuerunt ab usque saeculum proxime praeteritum, epistolarum ad hispanos cum earum delectu, notis, novisque dissertationibus adornata, opera et studio. P. M. F. Mathiae de..., Sacrae Theologiae Emeriti Professoris.* — Madrid, 1784-5.

Collectio maxima conciliorum Hispaniae epistolarum decretalium celebriorum a Josepho Cardinali de Aguirre edita, nunc vero ad juris Canonici corporis exemplum nova methodo digesta... a Sylvestro Pueyo. — Madrid, 1784.

Vicente González Arnao: *Discursos sobre las colecciones de Cánones griegos y latinos que se han formado hasta las que componen el Cuerpo del Derecho Canónico.* — Madrid, 1793.

Blanco: *Noticia de las antiguas y genuinas colecciones canónicas inéditas de la iglesia española que de orden del Rey nuestro Señor se publicarán por su Real Biblioteca de Madrid, dedicada a S. M. y dispuesta por su bibliotecario mayor Don Pedro Luis Blanco.* — Madrid, 1798.

Praefatio historico critica in veram et genuinam collectionem veterum Conciliorum Ecclesiae Hispaniae a S. Isidoro Hispalensi... primum ut creditur adornatam, consequentibus deinde saeculis ab Hispanis Patribus auctam, e pluribus mss. codd. venerandae antiquitatis, Toletanis nempe, Scurialensibus, Rivipullensibus, Gerundensi, Cordubensi, Urgellensi, et aliis erutam et ad eorum fidem castigatum, edit. Car. de la Serna Santander. — Brusselles, 1800.

Fernando de León y Olarieta: *Cuadro sinóptico de Historia y colecciones del Derecho Canónico.* — València[2], 1877. — Una fulla en foli.

Vera et genuina collectio veterum Canonum Ecclesie Hispanice a divo Isidoro Hispalensi metropolitano adornata, et ad mss. codd. venerandae antiquitatis fidem exacta et castigata, studio et opera Andreae Burriel, Societatis Jesu theologi. — 4 vol. fol. — Ms. en la Bib. Nac. de Madrid.

[Antonio González]: *Collectio canonum Ecclesiae Hispanae ex probatissimis ac pervetustis codicibus nunc primum in lucem edita a Publica matritensi Bibliotheca.* Madrid, 1808.

Apèndix I

Donem el text dels cànons del Concili de Nicea que es contenen en la regla canònica d'Amalari (*PL*, 105, 874), trets de la col·lecció de Dionís el Petit (*PL*, 67, 147...), confrontats amb els manuscrits de la dita regla de Sant Joan de les Abadesses, de Girona i de Vich, i amb el còdex de Dionís el Petit, de Ripoll (Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 105) i amb la col·lecció canònica de Ripoll (Arxiu de la Corona d'Aragó, ms. 167).

Les variants (*) seran assenyalades per les sigles:

M = Dionís el Petit.
M' = Amalari.
J = Sant Joan.
V = Vich.
G = Girona.
R = Ripoll 105.
R' = Ms. 167 (procedent de Ripoll).

Cànon III. — De subintroductis mulieribus.

Interdixit per omnia magna sinodus non episcopo (1), non presbitero (2), non diacono, nec alicui omnino qui in clero est licere (3) subintroductam habere mulierem nisi forte matrem, aut sororem, aut amitam (4), uel eas tantum personas que suspiciones effugiunt.

Cànon V. — De excommunicatis (5).

De his qui communione priuantur (6) seu ex clero, seu ex (7) laico ordine ab episcopis per unamquamque (8) prouinciam sententia regularis obtineat ut hi qui abiciuntur (9), ab aliis (10) non recipiantur. Requiratur autem ne pusillanimitate, aut contentione (11), uel alio quolibet episcopi uitio uideatur a congregatione seclusus. Ut hoc ergo decentius (12) inquiratur beneplacuit, annis singulis, per unamquemque prouinciam bis in anno concilia (13) celebrari ut communiter omnibus simul episcopis prouincie congregatis (14) discutiantur huiusmodi questiones: Et sic qui suo peccauerunt euidenter episcopo (15) excommunicati (16) rationabiliter ab omnibus rationabiliter estimentur (17) usque quo (18) uel in communi uel eidem episcopo (19) placeat humaniorem pro talibus (20) ferre sententiam. Concilia uero celebrentur; unum

(*) Les variants van al final de cada apèndix en lloc d'anar al peu de la plana.

quidem ante Quadragessimam Pasche (21), ut omni dissensione sublata munus offeratur Deo purissimum: secundum uero, circa tempus autumni (22).

Cànon XV. — Quod non oporteat demigrari.

Propter multam perturbationem (23) et seditiones que fiunt, placuit consuetudinem omnibus (24) amputari que (25) preter regulam in quibusdam partibus uidetur admissa (26), ita ut de ciuitate ad ciuitatem non episcopus non presbiter (27), non diaconus transferatur. Si quis autem, post definitionem sancti et magni concilii, tale quid agere temptauerit (28) et se huiusmodi negotio manciparit (29), hoc factum prorsus in irritum ducatur et restiatur ecclesie cui fuit episcopus, aut presbiter (27), aut diaconus ordinatus.

Cànon XVI. — De his qui in ecclesiis in quibus prouecti (30) sunt minime perdurarunt (31).

Quicumque temere ac periculose (32) neque timorem Dei pre oculis (33) habentes nec ecclesiasticam regulam agnoscentes (34) discedunt (35) ab ecclesia presbiteri (27), aut diaconi (36) uel quicumque sub regula prorsus existunt, hi (37) nequaquam debent in aliam ecclesiam (38) recipi, sed (39) omnem reconuenit illis imponi ut ad suas parrochias (40) reuertantur, quod si non fecerint oportet (41) eos communione (42) priuari. Si quis autem ad alium (43) pertinenter audacter (44) inuadere et in sua ecclesia ordinare templauerit (45) non consentiente episcopo a quo discessit is (46) qui regule mancipatur ordinatio huiusmodi irrita comprobetur (47).

Cànon XVII. — De clericis uxuras accipientibus.

Quoniam multi, sub regula constituti (48) auaritiam et turpia lucra sectantur, oblitique diuine Scripture dicentis: *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram* (**), mutuum dantes centessimas (49) exigunt, iuste censuit sancta et magna sinodus (50) ut si quis (51) inuentus fuerit post hanc difinitionem (52) usuras accipiens. aut (53) ex adinuentione (54) aliqua, uel quolibet modo negotium transigens (55), aut emiola (56), id est sesclupa (57) exigens (58) uel aliquid tale prorsus excogitans turpis (59) lucri gratia, deiciatur (60) a clero et alienus existat a regula.

Cànon XVIII. — De priuilegiis presbiterorum (61).

Peruenit ad sanctum magnumque concilium quod in quibusdam locis et ciuitatibus presbiteris (62) gratiam sacre communionis diaconi porrigant, quod nec regula nec consuetudo tradidit. ut ab his qui potestatem non habent offerendi illi qui offerunt Christi Corpus accipiant: nec non et illud innotuit quod quidam diaconi ante episcopos sacra oblata contingant (63). Hec igitur omnia resecentur (64) et in sua diaconi mensura permaneant, scientes quod episcoporum quidem ministri sint (65) inferiores autem presbiteris (62) habeantur (66). Per ordinem ergo presbiteros (67) gratiam sacre communionis accipiant, aut episcopo eis, aut presbitero porrigente. Sed nec sedere in medio presbiterorum (61) diaconis (68) liceat, quia si hoc fiat preter regulam et ordinem probatur existere. Si quis autem etiam post has definitiones obedire noluerit a ministerio cessare debebit (69).

Cànon XX. — De flectendo genu.

Quoniam sunt quidam in die dominico (70) genuflectentes (71) et in diebus Pentecostes (72) ut omnia in uniuersis locis consonantes obseruentur placuit sancto Concilio stantes Domino uota persoluere.

1. epyscopo, M. — 2. presbytero, M. — 3. *Les vuit paraules anteriors són illegibles en* J. — 4. amita, J. — 5. excomunicatis, J. — 6. communioni priuaretur, J. — 7. de, J. — 8. quemque, J. — 9. abjiciuntur, M. — 10. M *repeteix dues vegades aquesta paraula.* — 11. contemptione, R. — 12. docentius, J. — 13. concilio, J. — 14. congregatis prouincie, R *i* J. — 15. pec-

(**) Psalm. XIV, 5.

cauerunt episcopo, R. — 16. excomunicatio, J. — 17. extimentur, J; exstimentur, R. — 18. usque uel, J. — 19. uel episcopo, R, J, *i* M'. — 20. tantibus, J. — 21. quadragessimum Pasce, J. — 22. *Falten les últimes cinc paraules en* J. — 23. multas perturbationes, R. — 24. omnimodis, *però les primeres paraules són escrites sobre borrat.* — 25. qui, R. — 26. amissa, R; anmissa, J. — 27. presbyter, M *i* M'. — 28. tentauerit, M. — 29. negotiatio mancipari, J. — 30. prosunt, J. — 31. perdurantus, V. — 32. Quecumque temere periculose, J. — 33. occulis, V. — 34. agnoscentes ecclesiasticam regulam, V, J *i* R. — 35. discedant, V. — 36. diac^{s}, R. — 37. hii, R. — 38. alia ecclesia, V. — 39. set, V. — 40. parochias, M *i* J. — 41. opportet, V. — 42. communioni. — 43. aliud, M. — 44. audaciter, V. — 45. tentauerit, M. — 46. his, R, V *i* J. — 47. comprometur, V. — 48. quoniam sub regula constituit, J. — 49. centesimas, M; centessimos, J; centessima, R. — 50. synodus, M *i* M'. — 51. ut quis, J. — 52. definitionem, M; difinitionem hanc, J. — 53. aud, J. — 54. inuentione, G *i* J; ad inuentionem aliquam, R. — 55. transiens, J. — 56. hemiola, M *i* M'; emiolia, R. — 57. *En* R *està escrit així corregit de* sexcupla. — 58. exibens, G. — 59. turpi. — 60. dejiciátur. — 61. presbyterorum, M. — 62. presbyteris, M. — 63. sacram oblationem oblatam contingant, R. — 64. recensentur, M *i* J. — 65. sunt, J. — 66. habeantur per ordinem. Ergo, M. — 67. presbyteros, M. — 68. diachonis, J. — 69. debuerit, J. — 70. omnes quidem in die Dominico, R'. — 71. genua flectentes, V. — 72. Pentecosten, R'.

Apèndix II

El ms. Vat. Llat. 6093, de la Bib. Vaticana, que identifiquem amb el *Liber Tarraconensis* presenta les següents variants de la Col·lecció Hispana que publica González-Tejada.

Incipit prefatio. Canones generalium — omni manent stabilita uigore.

Canones autem graece, latine regula — a societate multorum in unum.

Canon sanctus et magnus Niceni Concilii quod habitum est temporibus Constantini ab episcopis .CCC.XVIII. In ciuitate Nicea, metropoli Bitinie.

Incipiunt capitulo.

I. De eunuchis...

XII. De diebus dominicis... stantes oremus cum uenisset hoc sanctum — uota reddamus.

Incipit sinodus que facta est Constantinopolim aduersus heresem... Tra CCCC. XVIII.

Apèndix III

Concilium sacrum ueneranda culmina iuris
Condidit et nobis congrua frena dedit
Ut bene fundatus iusto moderamine possit
Intemerata gerens clericus ordo regi.
Pontifices summi ueterum precepta sequentes
Planius hec monitis exposuere suis.
Hinc fidei nostre se pandit semita et omnes
Errorum dampnant dogmata sancta uias.
Quisque Dei famulus fuerit Christique sacerdos
Hoc sale conditus dulcia mella fluit.

1. culmine Ripoll 105, f. 32; havia escrit culmini, però després ho corregí per culmine. — 3. fundatis, Urgell, còd. Concilis, segons Villanueva, *op. cit.*, i Girona, còd. Concilis de l'Arxiu Capitular. — 5. sumi, Urgell, segons Villanueva. — 8. uia, Ripoll 105: abans, però, havia escrit uias. — 9. fuerit famulus, Girona i Urgell.

Apèndix IV

Indiculus.

1. Concilium Nicenum: canones 1, 3, 4, 7, 12, 20.
2. Sinodus Ancyritana: canones 10, 11, 15-17, 20-22, 24-25.
3. Concilium Neocesariense: canones 1, 2, 6, 7, 11.
4. Ga[n]grense Concilium post Nicenam sinodum editum: canones 1, 4, 13-14, 17-19.
5. Sardicense 300 episcoporum. Anno Constantini Imperatoris, Leontio et Salustio Consulibus era 381 etc.: canones 5, 16, 18.
6. Antiochenum: canones 6, 20.
7. Sinodus Lavodicie: canones 13, 29, 45, 49.
8. Incipit regula ecclesiastica Calci<s>tonensis Concilii: 2, 4, 10, 24.
9. Concilium Cartaginense 3, habitum ab episcopis 48, era 325, Cesari et Antico vv. cc. Consulibus 5º Kalendas Septembris Kartagine in secretario etc.: canones 4, 16, 16 (*sic*), 17.
10. Concilium Cartaginis Africae 4. habitum ab episcopis num. 414, era 436: canones 2-9, 13, 31 i un altre.
11. Concilium Africae 5, habitum ab episcopis 73, era 438: canones 3, 6.
12. Concilium Kartaginis Africae 6 gestum sub era 457, ab episcopis 217: el prefaci i cànon 1.º Exemplaria Niceni Concilii directa sub die 8º Kalendas Decembris: canones 1, 13, 20.
13. Concilium Kartaginis Africae 8 in Libitana urbe habitum 213 episcoporum, era 340: canon 18.

Ex hunc Galliae sequuntur.

14. Concilium Arelatense 1: canon 10.
15. Concilium Arelatense 2: canones 2, 8, 12, 22.
16. Arelatense 3. 14 episcoporum habitum era 461: canon 1.
17. Valentinum concilium 20 episcoporum era 413: canones 2, 4.
18. Arausicanum 16 episcoporum habitum era 479: canones 1, 5, 11, 25.
19. Vasense habitum era 480: canones 2, 4.
20. Agatense 25 episcoporum habitum era 544: canones 4, 5, 17-18, 20-22, 24, 28. 37, 39, 40, 42, 47, 50, 55-57, 61.
21. Aureliense 1. 28 episcoporum: canones 1, 7, 13, 20, 17, 24.
22. Aliud Aureliense: canones (8, 12, dubtosos) 15, 24-25, 30-32.
23. Sinodus epannensis 24 episcoporum: canones 18, 25. Item sinodus epaunensis 24 episcoporum: canones 18, 4, 6, 10, 13.
24. Concilium Arvepnentese: canon 14.

Huc usque Galiae. Deinde sequuntur Hispaniae regulae.

25. Concilium Eliveritanum 18 episcoporum Constantini temporibus gestum eodem tempore quo Nicena sinodus habita est: canones 6, 8, 9, 12-13, 20, 32, 34, 37, 46, 49, 61-62, 67-69, 77-78.
26. Tarragonense, 10 episcoporum era 554: canones 4, 10-11.
27. Gerundense 7 episcoporum era 555: canones 5, 8.
28. Cesaraugustanum 12 episcoporum: canones 1, 2, 3.
29. Sinodus habita in conventu Ilerdensi anno 15 Leufridi regis sub 8 idus Augusti: canones 2, 3, 7, 9.

30. Toletanum 1. 10 episcoporum: canones 1, 3, 17.
31. Toletanum 6. universale 4.
32. Incipiunt capitula quae in Dei nomine sinodus in Toletanam urbem constituit tempore Ricaredi regis: canon 10.
33. Toletana 4.ª. 66 episcoporum: canones 3, 41, 45, 49, 53.
34. Concilium Toletanum 5. episcoporum 20. era 674. anno 1. Domini nostri Quintilani regis.
35. Toletanum 6. universale 4: (un cànon).
36. Sinodus Toletana 16 episcoporum anno 7.º domni Recesvinti principis acta: canon 2.
37. Gesta sinodalia Concilii Toletani 11 acta (1) in urbe regia, 17 episcoporum anno 4º regni gloriosissimi principis Wambanis sub die (2) 7 idus Novembris era 714: canon 8.
38. Toletana 16 (un cànon que hom no té present).
39. Lucensis: canones 26, 26 (*sic*), 28, 27, 40, 50, 58, 65, 74, 76-78, 27, 81-84 (el títol ha d'estar equivocat).
40. Sinodus 2.ª in civitate Hispalis sub die iduum Novembrium anno 9 regnante gloriosissimo principe Sisebuto era 657 (un cànon).
41. Sinodus gesta in provincia Lusitaniae apud urbem Emeritam caput quae dignoscitur esse 12 episcopis in unum collectis anno 18 Recesvinthi era 703: canon 18.

Sententiae quae in veteribus exemplaribus conciliorum non habentur, sed a quibusdam inserta sunt ab ipsis numero viginti tres: 3, 9, 14.

Epistolae decretalium Siricii Papae ad Eumerium. Terraconensem (3) episcopum. Innocentii ad Probum.

Incipit ordo qualiter in Romana ecclesia subdiaconi, Diachoni et presbiteri (4) ordinentur.

Capitulum Gregorii papae de his qui gradus ambiunt.

(Decretalis institutio Euticiani papae quid episcopi in Sinodo debent inquirere.

Epistola Joannis papae ad presbiteros (5).

1. actu. — 2. dia. — 3. Terriconensem. — 4. presviteri. — presviteros.

Apèndix V

Manuscrit Ripoll 105, en l'Arxiu de la Corona d'Aragó, Barcelona. En el llom: 105 | Coleccion | de Canones | de Dionicio (*sic*) Exiguo. | R. | Escriptura del segle XIII, amb 168 folis numerats, 192 × 273 mm., escrit a dos corondells, amb tinta negra i les inicials en blau, vermell i palla. Cada quadern és de 8 pàgines.

La numeració és del segle XVIII, però en fer-la saltaren del foli 79 al 90, i per això, mirant-lo superficialment, sembla que tingui 178 folis i no 168.

(fol. 1). Domino uenerando mihi Patri Stephano uideamus (1). Explicit. Diuina fulgens doctrina (fol. 1u2) obseruans statuta.

Incipit breuiarius ad inquirendum sententias canonum apostolorum.

In primo capitulo de ordinatione episcopi.

Et in .II. de ordinatione presbiterorum et diaconorum vel ceterorum (fol. 2u2). Et in .L. capit. quod non debeat una mersio in baptismate quasi in morte Domini preuenire (2) sed trina.

Item incipit constitutio et fides Niceni Concilii subditis capitulis suis.

In .I. capite. De eunuchis qui seipsos absciderunt seu a medicis per languorem aut a barbaris uel a dominis desecti sunt.

Et in .II. capite de his qui ex gentibus post baptisma ad clericatus ordinem promouentur et si aliquid per necessitatem aut ab aliis cogentibus adversus ecclesiasticam facta sunt regulam et aliquod delictum anime circa personam reperitur (3) et a duobus uel tribus testibus arguatur.

In .III. cap. de subintroductis mulieribus.

Et in .IIII. cap. de his qui ad episcopatum in prouinciis prouehuntur. non a minus quam tribus ordinari pariterque de metropolitano.

In .V. uero capitulo, de excommunicatis tam de clericis quam de laicis simulque per unamquamque prouinciam annis singulis his in anno Concilia celebrari ab episcopis seu quotis (*sic*) temporibus celebretur.

Et in .VI. cap. de priuilegiis que quibusdam ciuitatibus competunt et si quis preter sententiam metropolitani fuerit factus episcopus et a quibus fieri debeat, uel si contentio oritur propter electionem.

In .VII. cap. de episcopo Iherosolimorum Elye.

Et in .VIII. cap. de his qui dicuntur cataroe, id est mundi seu et de bigamis uel si in aliqua persecutione prolapsi sunt siue ne in una ciuitate duo episcopi sint.

In .VIIII. autem cap. de his qui ad honorem presbiteri sine examinatione prouecti sunt.

Et in .X. cap. de his qui in persecutionibus negauerunt aut lapsi sunt. et postmodum in clero promoti sunt per ignorantiam.

In .XI. uero cap. de laicis qui negauerunt preter aliquod periculum.

Et in .XII. cap. de his qui abrenuntiauerunt et iterunt ad seculum sunt regressi.

In .XIII. cap. de his qui communionem tempore mortis exposcunt. aut si desperatus et consecutus communionem et iterum conualuerit.

Et in .XIIII. cap. de cathecumenis lapsis.

In .XV. autem cap. quod non oporteat demigrari de ciuitate ad ciuitatem, non presbiter, non diaconus.

Et in .XVI. cap. de his qui in ecclesiis in quibus prouecti sunt minime perdurarunt lici nequaquam debent in aliam ecclesiam recipi, sed ad suas reuerti et nullus audacter ad alium pertinentem ordinare temptauerit non consentiente suo episcopo.

In .XVII. autem cap. de clericis usuras accipientibus et turpilucra sectantes et mutuum dantes centesimos exigunt aut emiola vel aliquid tale prorsus excogitans turpilucri gratia.

Et in .XVIII. (4) cap. de priuilegiis presbiterorum et ut diaconi communionem non porrigant populo. et similiter diaconi sacram oblationem ante episcopus contingant non ita sed in suo mensura permaneant, scientes quod ministri episcoporum sunt inferiores presbiteris nec ut sedeant in medio presbiterorum.

In .XVIIII. uero cap. de his qui a Paulo Samosatheno ad ecclesiam ueniunt, similiter et de diaconissis, et omnino de his qui sub regula uersantur.

Et in .XX. cap. de non flectendo genu in diebus dominicis seu in diebus Pentecosten.

Incipit titulus canonum Ancirani Concilii numero .XXIIII.

In .I. cap. De presbiteris qui immolauerunt tempore persecutionis — (fol. 4). Et in .XXIIII. cap. de his — laqueo se peremunt.

Incipit titulus canonum Neocesariensium Concilii numero .XIIII.

In primo cap. De presbiteris qui uxores — (fol. 4^{r2}). Et in .XIIII. cap. de numer certo diaconorum.

Titulus canonum Gangrensis Concilii. numero .XX.

In primis incipit synodus Gangrensis.

In primo cap. De his qui nuptias execrantur — (fol. 4^{u1}).

Et in .XX. cap. de his... commemorationibus execrantur.

Titulus canonum antiocheni Concilii numero .XXV.

In .I. cap. de his qui contraria gerunt... — (fol. 5^{r2}).

In .XXV. cap. ut episcopus — quidem pauperes.

Titulus canonum apud Laoditiam Phrigie congregati numero .LVIIII. et subscriptio.

[I]n .I. cap. de bigamis — (fol. 6^{r2}). Et in .LVIII. cap. que psallere uel legere in ecclesiis conuenit.

Incipit canonum concilii apud Constantinopolim congregati numero .III. qui fuerunt sub Theodosio piissimo Imperatore dispositi et episcopis .CL. hee diffinitiones exposite sunt ab episcopis .CL. qui in ipsum apud Constantinopolim conuenerunt quando beatus Nectarius episcopus est ordinatus.

In .I. cap. ut ea que apud Niceam statuta (5) sunt... — (fol. 6^{u1}). In .III. vero cap. de Maximi inlicita (6) ordinatione simul cum expositione fidei .CL. sanctorum Patrum qui Constantinopolim congregati sunt. Titulus canonum Calcidonensis Concilii numero .XXVII. In primo cap. de canonibus unius cuiusque concilii — (fol. 7^{r2}). In .XXVII. cap. de his qui rapiunt puellas.

Explicit textus calcidonensis Concilii.

Incipit Constitutio et fides eiusdem Concilii.

[D]e pace ut nullus a proximo suo dissonet quia non quiescit nequissimus zizania inspergere noui aliquid contra ueritatem.

(fol. 7^{u1}) monachi aut laici anathematizari.

Titulus canonum Sardicensis Concilii numero .XXI. In primo cap. De episcopis etiam laica communione priuandis qui ciuitates mutauerint (7) — (fol. 8^{r1}). In .XXI. Cap. De his suscipiendis (8) — custodiat ecclesia catholica.

Titulus canonum [concilii] congregati apud Cartaginem numero .XXXIII.

[I]n primis constitutio in qua inuenire possumus exemplaria statuta Niceni Concilii, sed et que hic salubriter a nostris decessoribus secundum Concilii formam ordinata sunt, et exemplaria fidei et statuta Niceni synodi que ad nostrum concilium per beate recordationis predecessorem qui interfuit Cecilianum episcopum allata sunt, sed et que patres exemplaria sequentes hic constituerunt, uel nunc communi tractatu statuimus, his gestis ecclesiasticis inserta manebunt ut hic infra cautus lector inuenire potest, et quod statuta Niceni concilii in .XX. capitulis inuenta sunt, sicut in superioribus inueniuntur adscripta, ac deinde que in conciliis africanis (9) promulgata sunt actis presentibus inserta noscuntur.

In primo autem cap. Ut que in Niceno concilio statuta sunt omnimodo seruentur — (fol. 9^{r2}).

In .XXXIII. cap. ut presbiteri — uel presbiteris suis.

Titulus canonum diuersorum conciliorum Africane (10) prouincie numero .CV.

Incipit constitutio de eo quod recitata sunt in isto synodo diuersa concilia uniuerse prouincie Africe transactis (11) temporibus Aurelii Cartaginensis episcopi celebrata.

Gloriosissimo imperatore Theodosio (12) et ceteri conss. Yppon. regio in secretario Basilice pacis.

Cetera gesta huius concilii ideo descripta non sunt, quia ea qui ibi statuta sunt, ni superioribus probantur inserta. Item de Concilio Cartaginensi (13) ubi multa sunt constituta in scretario basilice restitute. Et item allocutio ad episcopos Aurelii Cartaginensis episcopi. Item et istam suprascriptionem uel legationem que in isto synodo constituta est pleniter in canone reperire (14) potestis.

In primo (15) cap. quod nichil de Ypponensi concilio sit emendandum excepto de indicatione dici sancte Pasche — (fol. 10^{r1}). In .XXIII. cap. ut episcopi... sine formata nauigent.

Et in ipso concilio Legati ad imperatores infrascripti diriguntur episcopi pro confugientibus ad ecclesiam et in eodem concilio de ydolorum reliquiis auferendis et de aliis rebus quamplurimis seu et de clericis instructis.

Et in .XXIIII. cap. ut paruuli apud — (fol. 10^{r2}) et in .XXXII. cap. De Equitio episcopo dampnato et his similia.

Et in hoc concilio littere leguntur Anastasii Romani pontificis.

De donatistis catholicos episcopos ammonentes in ecclesia Carthaginensi (16) cum consedissent ex Africanis (17) omnibus prouinciis episcopis quos eorum subscriptio manifestat. De hereticis et scismaticis uel donatistarum insidiis et improbitatibus sicut in plenario canone habetur.

In .XXX. autem .III. cap. ut cum donatistis lenius agatur... — (fol. 11^{r1}) et in .LII. cap. ut ab episcopo — subscribantur epistole.

Et isto cap. uel concilio preterita decreta firmantur et quod ecclesie sancte unum est corpus omnium membrorum (18) caput est. et in ipso cap. inuenire possumus ut consensus omnium manifestetur et ut concordati simus placitis decretorum quia in pace consistit ueritas uel concordia sicut ipse canon manifestat.

In .LIII. uero. cap. — (fol. 14^{r1}). In .CV. cap. Incipit epistola Concilii Africani ad papam Celestinum — (fol. 14^{r2}) inuenire potestis.

Incipit titulus canonum decretorum pape Syricii numero .XV. excepto salutatione quam fecit Syricius Himerio episcopo Terraconensi (19) in qua continet de sua ordinatione uel successi post Damasco (*sic*).

Et responsum non denegauit Himerio officii sui consideratione quia non est nobis dissimulare uel tacere libertas ut cunctis christiane religionis malus zelus incumbat et portemus onera (20) omnium qui grauantur sicut apostolus Petrus in omnibus nos protegit.

In primo cap. De Arrianis — (fol. 14^{u2}) In .XV. autem cap. Ut si — subnexa sunt. Incipit titulus decretorum pape Innocentii, numero .LVII. excepta epistola regularis ipsius que in primis est.

Si ecclesiastica instituta ut sunt nulla diversitas — (fol. 15) in ordinibus uel consecrationibus haberetur, que in diuersis locis uel ecclesiis uidentur humana presumptione corrupta et ab omnibus debere seruari, nec aliunde accipere exemplum quod ecclesia Romana custodit et unusquisque suos uel alios qui a Romane ecclesie institutionibus errant aut commoneat aut indicare non diferat (21) qui sint qui nouitates inducunt aut alterius consuetudinem esse seruandam existimant.

In primo cap. De pace — I així fins al fol. 28^{u1}. Abans dels títols fa un resum de cada Decretal. D'aquestes n'hi ha:

4 de Zòsim, fol. 117^{r2}-118^{u1};
4 de Bonifaci, fol. 118^{u2}-121^{r1};
22 de Celestí, fol. 122^{r1}-127^{u1};
49 de Lleó, fol. 127^{u1}-143^{u1};
6 d'Hilari, fol. 143^{u1}-147-^{u1};

2 de Simplici, fol. 147^{u1}-148^{r2};
2 de Fèlix, fol. 148^{r2}-150^{u2};
28 de Gelasi, fol. 151^{r1}-156^{u2};
8 d'Anastasi, fol. 156^{u2}-159^{u1};
5 de Símmac, fol. 159^{u1}-169^{u1};
4 d'Hormisdas, fol. 169^{u1}-173^{u2};
17 de Gregori Junior, fol. 173^{u2}-176^{r2}.

(fol. 28^{u2}) Incipiunt ecclesiastice regule sanctorum apostolorum prolate per Clementem ecclesie Romane pontificem que ex grecis exemplaribus in ordine primo ponuntur, quibus quamplurimi quidem consensum non prebuere facile, et tamen postea quedam constituta pontificum ex ipsis canonibus assumpta esse uidentur.

Incipiunt canones apostolorum de ordinatione episcopi. Episcopus — (fol. 31^{u2}). Expliciunt canones apostolorum. Incipit constitutio et fides Niceni Concilii subditis capitulis suis.

Facta est autem hec synodus apud (22) Niceam Bitinie consulatu Constantini Augusti et Licinii .XIII. Kalendarum Iuliarum qui est apud Grecos .XVIII. dies mensis eorum; secundum Alexandros XXXI, et placuit ut hec omnia mitterentur ad episcopum Urbis Rome Syluestrum. Credimus in unum Deum — (fol. 32^{r1}) anathematizat catholica et apostolica ecclesia.

Incipit prefatio sancti Concilii. Concilium sacrum — mella fluit. De eunuchis — (fol. 34^{u1}) per soluere. Expliciunt canones.

Et scripserunt .CCC XVIII. qui eodem concilio conuenerunt. Osius episcopus ciuitatis Cordubensis (23) prouincie Spanie dixit. Ita credo sicut superius scriptum est. Uictor et Uincentius presbiteri Urbis Rome subscripserunt. Prouincie Egypti (*l'ordre de les subscripcions està alterat*) — (fol 38^{r1}) (*després del Concili d'Ancira*). Et subscripserunt .XVIII. episcopi qui in eodem concilio conuenerunt. Uitalis — Germanos. Expliciunt canones Concilii Ancirani. (*Comença el de Neocesarea*) — (fol. 39^{r1}) superius scripta. Incipit synodus Gangrensis prefatio. Dominis — (fol. 49^{u2}) suscepent obseruandum. Incipiunt — (fol. 44^{r1}) adprobate. Et subscripserunt... Eusebius — Theodorus — Textus... Laudicensis — (fol. 47^{r2})... regule Constantinopolitani — esse uideantur. Expositio fidei .CL. sanctorum qui Constantinopolim congregati sunt. Credimus in unum Deum — (*en el marge hi ha una nota amb escriptura del s.* XIV *que diu*: In cronicis fratris martini anno .CCCLXX. quod hec est forma quam latina confessio predicat in ecclesiis, idem dicit (24) magister sententiarum. dist .XI. caput greci tamen). (fol. 48^{r1}) futuri seculi. Amen. Et subscripserunt episcopi .CL. qui in eodem concilio conuenerunt. Nectarius — (fol. 52^{r1}) Explicit textus Calcidonensis Concilii. Incipit constitutio et fides eiusdem Concilii. Aetius — (fol. 47^{u1}) Ualerianus Afrus. Expliciunt canones Calcidonenses. Incipiunt canones Sardicenses numero XXI. De episcopis etiam laica communione priuandis — (fol. 58^{u2}) C. XXI... humanitas ei est exhibenda. Omnis synodus dixit. Uniuersa que constituta sunt catholica ecclesia uniuerso orbe diffusa custodiat et subscripserunt qui conuenerant.

Incipit subscriptio episcoporum. Osius ab Spania Cordubensis. Uincentius de Capua, legatus sancte ecclesie Romane. Florentius ab Spadoniis de Merita. Custus ab Spaniis de Cesarea Augusta. Maximus a Tuscia. Porfirius a Macedonia de Philippis. Eutherius a Procia decanous. Moistus a Thesalia de Thebis. Dioscorus de Tratia. Lucius a Thratia de Cainnopolim. Euagrius a Machedonia de Eraclianopolim. Zozimus ab Alexander ab Achaia de Moremis et ceteri. Et subscripserunt omnes episcopi prouinciarum uel ciuitatum. Expliciunt canones Concilii Sardicensis. Incipiunt canones Cartaginensis.

Post Consulatum — (fol. 65^{r1}) usurpare. Explicit canon concilii Cartaginensis. Incipiunt canones conciliorum diuersorum Africane (25) prouincie numero .CV. Recitata sunt — (fol. 66). (*En el cànon. XII* (*PL*, 45, 67, 195) *en la paraula* "Ut (26) scenices" *hi ha un reclam i en el marge, la mateixa mà que ha escrit el còdex hi ha afegit*: "qui nudicum feminis coeunt. uiri qui femineis uestibus utuntur. uel si femine uirilibus induuntur uestibus uel si ioculares sunt". *Des del fol.* 59^{u} *fins al fol.* 67^{u} *són bastant freqüents les esmenes marginals amb paraules del tot diferents del text*). (fol. 73^{u1}) et prelecti subscripsi. In hoc concilio preterita decreta firmantur. Incipit concilium Miliuitanum sub Archadio et Honorio imperatoribus Gloriosissimis — (fol. 77^{u}) (*falta el paràgraf que posa Migne, loc., cit.*, 214, "De executoribus ecclesie"). — (fol. 96^{u2}) domine frater. Explicit Africani concilii (*sic*).

Incipit epistola decretalis pape Syricii (*manca el prefaci de Dionís el Petit a Julià prev., del títol de Santa Anastàsia*). — (fol. 99^{u2}) (*al final de la 2.ª Decretal d'Innocenci hi manca la data*). (fol. 124^{u2}) — XIII... esse contrarium. Expliciunt auctoritates preteritorum sedis apostolice episcoporum de gratia Dei et libero uoluntatis arbitrio. Celestinus... Cuperemus quidem — (fol. 43^{r1}) sententia roborentur. De Donato nouatianorum episcopo et de maximo ex donatistis. II. Donatum autem Sciacensem episcopum — catholicum se esse manifestet.

De Aggaro et Tyberiano qui ex laicis fuerant ordinati. III. De Aggaro uero — scire ualeamus. De uirginibus sacris etc. IIII.

Ille autem familie Dei — (fol. 43^{u2}) se uel corpore perdidisse.

Expliciunt decreta pape Leonis (*com es pot veure per l'index copiat més endavant, aquí canvia l'ordre. Migne posa Gelasi, Anastasi i després Hilari*) Incipiunt regule pape Hylari — (fol. 148^{r2}) Expliciunt constituta pape Simplicii.

Incipiunt constituta pape Felicis exemplaria gestorum quibus alligatum est precepta pape Felicis.

Flauio Boetio — (fol. 150^{u2}) Explicit pape Felicis (*sic*).

Incipiunt epistole pape Gelasii. Generale decretum ad omnes episcopos de institutis ecclesiasticis moderate pro temporis qualitate dispositis. I. Necessaria rerum — (fol. 156^{u2}) Presidio vv. cc. conss. Epistola. pape Anastasii Urbis Rome ad Imperatorem Anastasium pro pace Ecclesiarum (27) gloriosissimo et clementissimo filio Anastasio augusto Anastasius episcopus. Exordium pontificatus mei — (fol. 159^{u1}) Explicit epistola pape Anastasii.

Post consulatum Paulini. u. c. die Kalendarum marciarum in basilica beati Petri apostoli synodo presidenti beatissimo, cum .CC. XVII. episcopis, papa Simaco, Suggestio Fulgentii Archidiaconi ecclesie Romane de congregata synodo ex precepto pape Simachi. I. Beatitudo uestra — (*en la 2.ª de Símac, fol.* 162^{u}, *l'ordre dels assistents és diferent de Migne*) — (fol. 173^{u2}) considerat propheta in psalmo. Incipiunt constituta pape Gregorii. In nomine Domini — (fol. 176^{r2}). Explicit constituta pape Gregorii sub anathemate interdicta.

Incipit canon sancti Syluestri pape Urbis Rome. et .CC. LXXXIIII. episcoporum.

Fecit hos gradus in gremio synodi — (fol. 176^{u1}) expectare iudicium.

Canon Niceni. Habent enim terribilem iudicem cui pertinent, et non nobis de illis, nisi in fraternitate quia in utroque seculo ab eo iudicentur. Item. Corepiscopus (28) iudicare melius est quia in iudicio Altissimi est eorum iudicum, qui eis dedit potestatem ligandi atque soluendi. Item. Christus imaginem Dei habet, ita Christus imaginem Christi.

1. uideamur, Migne. — 2. prouenire, M. — 3. repperitur, M. — 4. XVIIII. — 5. constituta, M. — 6. illicita, M. — 7. mutauerunt, M. — 8. De suscipiendis his, M. — 9. affricanis. — 10. Affricane. — 11. trasnactis. — 12. Theudosio. — 13. Cartaginense. — 14. repperire. — 15. Migne segueix la numeració començada en el Concili anterior i així aquest I correspon al XXXIV. — 16. Carthaginense. — 17. affricanis. — 18. menbrorum. — 19. Taraconensis. — 20. honera. — 21. differat. — 22. aput. — 23. Cordobensis. — 24. dt. — 25. affricane. — 26. Et. — 27. ecclesiearum. — 28. Corepc.

Apèndix VI

Una mostra de cartes formadeś són les d'Arnulf, bisbe de Vich, ja citades més endavant, i publicades amb molta cura per Villanueva i *España Sagrada.*

Encara que la que publiquem aquí sigui ja editada per Zeumer, *Monumenta Germanicae Historica,* Formulae, p. 563, n. 20 i pel senyor Valls en l'article de la *Miscellània Finke,* ho fem perquè és difícil a casa nostra trobar aquestes dues obres.

Exemplar formatarum (1). Reuerentissimo Almiflucque (2) religionis cultu (3) sincerissimo (4) sancte illius sedis archiepiscopo, uel episcopo, Aduentius (*) reuerende Mettensis (5) ecclesie ac plebis ipsius humilis famulus in Christo pastorum principe mansuram (6) cum zandio prosperitatis et perpetuitatis gloriam. Decreta sanctorum trecentorum decem et octo Patrum Nicea constitutorum saluberrima seruantes, Deo dignam piamque fraternitatem uestram canonice aggredimur (7) et sub nomine formate epistole reuerenter uestram sanctitatem adimus, uobis uidelicet intimando, quia (8) presenti presbitero uel diacono uel (9) subdiacono nomine illo (10) has (11) dimissorias dedimus litteras, quem in nostra (12) Diocesi ecclesiastice educatum de ordine clericatus ad illum proueximus gradum, ut his canonicis (13) munitus apicibus cum nostra licentia ei (14) in uestra Parrochia sub defensione (15) ac regimine uestre care dilectionis degere liceat, et ut eum, si morum probitas et doctrina dignitas (16) suppetit, ad ecclesiasticos ordines promoueatis fideliter annuimus, et in sinu sancte matris ecclesie canonice fouendum ac regendum committimus (17). Hanc ergo epistolam grecis litteris hinc inde munire decreuimus et annulo (18) ecclesie nostre bullare censuimus. Christus, pastorum princeps, fraternitatem uestram ad custodiam sui gregis diu Nobis conseruet incolumem. [Amen.]

1. foraratarum. — 2. Almelicque; Almepicque, *Valls.* — 3. culto. — 4. cinserissimo. — 5. Metensis. — 6. mansura. — 7. agredimur. — 8. quam. — 9. seu, *Zeumer.* — 10. illius. — 11. hac. — 12. nostram. — 13. canonacis. — 14. et. — 15. deffensione. — 16. dignitatis. — 17. commitibus. — 18. anulo.

Apèndix VII

L'original [A], Arxiu Capitular de Vich, caixó 6, núm. 3035. — Publicat per Villanueva, *Viage lit.,* VI, 325, ap. XXXVIII.

B. (**) Dei gratia Toletane aeclesie archiepiscopus, Apostolice Sedis legatus B. (***) Terrachonensi (1) episcopo salutem. | Cum sancta et uniuersalis apostolica teneat aecclesia Concilia celebrari non oportere preter sententiam Romani Pontificis, ualde miramur super presumptione tua quod nobis inconsultis postquam apostolice Sedis | uices tam in tota Yspania quam etiam in Narbonensi prouintia indultas esse audiuisti sinodum conuocare | presumpsisti, si vero licitum fuit legendo decreta mihi Pape et auctoritatem (2) Nicene sinodi reperire (3) | poteris. Nos igitur non parum

(*) Bisbe de Metz (a. 858-875).
(**) Bernat, arquebisbe de Toledo.
(***) Berenguer, bisbe de Vich i arquebisbe de Tarragona.

letaremur si ratio puteretur nos concilium celebrare debere; sed quia non uidemus, dedecus et contemptum Romane ecclesie dissimulare non audemus. Ideo Apostolica auctoritate ne concilium conuocare presumatis interdicimus et ut presentiam uestram nobis in festiuitate sancti Michaelis, remota omni occa|sione, ubicumque fuerimus in Yspanis exhibeatis (4) eadem auctoritate iniungimus auditurus preceptum Pape per nos uobis directum.

Respecte a la data, Villanueva, VI, 213, sembla que indiqui l'any 1090. Moncada (*Episcopologio de Vich*, I, 377) es decanta per 1097, mentre que el P. Fita, i amb tota certesa, la fixa en 1093, entre maig i agost (*Bol. de la R. Acad. de la Hist.*, IV, 303).

1. Terragonensi. — 2. auctoritate, A. — 3. repperire, A. — 4. exibeatis, A.

Apèndix VIII

Bibliografia d'Antoni Agustí

Antiquae Collectiones Decretalium. — Lleyda, 1576; Roma, 1583 (*); París, 1609; Id. 1621; Luca, IV, 1767.

Dialog. XL de Emendatione Gratiani. — Tarragona, 1586 (**); París, 1607; Id., 1672; Id., 1676; Id., 1760; Id., 1777; Luca.

De Emendatione Gratiani libri II. — París, 1679; Venècia, 1768; Id., 1786; Luca.

Bibliotece Antonii Augustini librorum manuscriptorum grece et latine index. — Tarragona, 1586; Luca, VII.

Epitome Juris Pontifici veteris. — Tarragona, 1587 (1.ª part solament. La bibliografia cita una edició de 1686 que no hem sabut trobar; segurament serà la de 1587); Roma, 1611; Id., 1613 (1.ª part); Id., 1614; París, 1641; Luca, V (1.ª part) i VI.

Canones poenitentiales. — Tarragona, 1582 (algunes bibliografies citen una edició de Tarragona, 1581, però són totes de 1582); Venècia, 1584; París, 1641; Viena, 1764; *O. O.*, Luca, III.

De quibusdam veteribus canonum ecclesiasticorum collectoribus. Judicium et censura. — Roma, 1611 (al principi de la 2.ª part de l'*Epitome*); Luca, III.

Notae in canones LXXII, ab Adriano Papa adversus falsos accusatores, et opresores Episcoporum, et Pontificum in gratiam Ingelranii Mediomatricum Episcopi, Romae tunc legentis, collectos, et communicatos Indictione IX anno 785. — En la collecció de Concilis Severino Bini, V, fol. 555, any 1618, i Luca, III, p. 345.

De Synodis et Pseudo Synodis commentarii. — Luca, *O. O.*, V.

Institutionum Juris Pontifici fragmenta duo. — Luca, *O. O.*, VII, p. 3.

Entre els manuscrits queden:

Observationes de Synodis et collectoribus canonum. — *O. O.*, III, 3.

Editio, sive interpretatio Canonum Concilii Niceni ex Arabico. Cum censura et concordia eorundem.

El seu nebot parla, demés, de *Concilia graeca et latina* (*O. O.*, II, p. XCVII), que es conjectura que podrien ésser els editats a Roma en 1608.

(*) Les *Biblioteca antigua* i *nueva* de Latassa diuen Roma, 1533; evidentment és una errada.

(**) Latassa diu 1587.

CRÒNICA DE LA BIBLIOTECA BALMES

Criteri que seguim

Seguirem en aquesta crònica el mètode establert l'any passat, parlant només de les coses verament importants esdevingudes en la BIBLIOTECA BALMES, dels projectes que portem entre mans, i dels plans de pròxima realització. La crònica, doncs, serà estrictament el que diu la paraula, una sumària recensió de fets.

Hem dubtat molt si fóra convenient reproduir aquí judicis que s'han publicat, sobretot en revistes i diaris estrangers, sobre la nostra institució. No falta qui ens ho ha demanat amb raons ben fundades. Sense formular per ara un propòsit definitiu en cap sentit, no ens determinem encara de fer-ho, si més no, perquè creiem molt sanitosa la sobrietat i fins l'austeritat en aquest punt. No sembla gaire sòlid ni edificant l'èmfasi que impera en la nostra cultura, i encara el judicaríem més impropi de la ciència religiosa, de la qual voldríem ésser humils servidors. Déu ens lliuri, però, de bescantar a qui pensi d'altra manera, ni d'emprar un to d'afectació moral, inoportú i reprovable sempre.

També se'ns ha demanat que publiquéssim judicis de les obres que s'escriuen. Contestarem amb el programa publicat l'any passat. La crítica bibliogràfica, en una publicació com la nostra, no la comprenem sinó dins un mètode científic que sigui verament educador, com el que allí proposàvem de butlletins sinòptics, especialitzats en cada ciència religiosa. No essent això possible per ara, tampoc ens decidim a notes escadusseres, escrites sovint per raons extracientífiques.

El primer volum d'ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

Grat sia a Déu poguérem complir la nostra promesa de presentar el primer volum d'ANALECTA SACRA TARRACONENSIA, que fou el de 1925, en la festa patronal de la Mare de Déu de Montserrat. Fou una vertadera meravella que en dos mesos pogués ésser composat i tirat un volum en foli de 550 planes en diferents llengües. La presentació tipogràfica és pulquèrrima, i el seu contingut ha merescut molt significatives lloances dels homes de ciència de la nostra terra i de l'estranger. Les millors revistes de ciències eclesiàstiques i de cultura catòlica han acceptat el canvi; alguns dels principals escriptors han volgut honorar-nos amb la seva col·laboració, com ho demostra el present volum. Però res no ens ha donat tant de consol com les cartes benigníssimes dels nostres Prelats, i

sobretot, la següent lletra pontifícia que, en senyal de profund agraïment, publiquem en facsímil:

SEGRETERIA DI STATO
DI SUA SANTITÀ

DAL VATICANO, 22 Giugno 1925.

N° 43355.
DA CITARSI NELLA RISPOSTA

Rev.mo e Chiar.mo Padre,

Compio il gradito incarico di significare alla P.V.Rev.ma che il Santo Padre si è degnato di accogliere benevolmente l'omaggio che Ella ha voluto farGli del bello e importante volume I° degli "Analecta Sacra Tarraconensia".

L'Augusto Pontefice La ringrazia di questo attestato di filiale devozione, ed in auspicio di celesti favori imparte di cuore, a V.R.e ai suoi dotti collaboratori l'Apostolica Benedizione.

Profitto volentieri dell'occasione per raffermarmi con sincera stima

della P.V.Rev.ma
aff.mo nel Signore
P. C. Gasparri

Al Rev.mo P.IGNAZIO CASANOVAS S.J.
Biblioteca Balmes
Duran I Bas 11
BARCELLONA

Obres Completes de Balmes

Dèiem l'any passat que aquestes obres del nostre autor titular eren el primer ideal que se'ns havia presentat com empresa editorial digna de la Biblioteca, i que estava a punt d'ésser una realitat. Avui podem dir que aquesta realitat és cosa totalment acabada. Els prospectes arreu escampats a començaments de 1925 donaven la llista de 33 volums, i prometien als subscriptors l'entrega de dos cada mes. Tant per la dificultat de la cosa, com per l'exemple de tantes promeses incomplertes en obres d'aquesta mena — algun periòdic esmentà la lentitud o eclipsi amb què surten anys ha les Obres Completes de Menéndez i Pelayo — pocs eren els qui es refiaven de les nostres ofertes, i creien que ens enganyava el bon desig. Els fets han vingut a vèncer totes les malfiances, i a superar fins els nostres plans més optimistes. Efectivament, des del mes d'abril de 1925, que era el temps prefixat per començar el repartiment, invariablement s'han enviat als subscriptors els dos volums mensuals, amb una puntualitat que ha admirat a tota la premsa, i sempre ens ha quedat encara la reserva d'alguns volums impresos que esperaven el seu torn. En el mes de març l'edició balmesiana ha quedat llesta totalment, fora del volum 33, que per ésser d'índex, té d'ésser elaborat damunt dels volums impresos. Donem gràcies a Déu d'haver pogut realitzar un esforç, que ara ens sembla encara més extraordinari que quan el començàrem.

No menys notable ha estat la perfecció del treball. Tothom ha lloat a desdir la bellesa dels volums, la pulcritud tipogràfica, la sobrietat i justesa crítica dels pròlegs i notes que il·lustren aquesta edició. El que ningú no ha dit, perquè no surt al públic sinó en els seus efectes, és el treball i esment extraordinari que es posa en la correcció del text. Demés d'haver estat aquest prèviament preparat segons l'edició típica de cada escrit balmesià, la correcció de proves ha estat repetida tantes vegades com ha calgut per tenir una estampació correctíssima, i són alguns els fulls tirats que s'han repetit només per esmenar una errada. No ens podem vantar de presentar una edició sense cap falla, perquè això és moralment impossible, i més en una obra de tants volums, feta amb tanta rapidesa; però sí creiem poder afirmar que guanya en perfecció la major part dels llibres que surten de les nostres impremtes, i que pot posar-se al costat de les bones edicions estrangeres.

Si volíem recollir aquí un florilegi dels elogis que ens ha donat abundosament la premsa, tant d'Espanya com de l'estranger, i de les felicitacions, més consoladores encara, que ens han arribat per cartes particulars, tindríem tasca ben llarga. Sigui'ns permès agrair públicament les benediccions que hem rebut de gairebé tots els Cardenals, Arquebisbes i Bisbes d'Espanya, i d'alguns de fora, i sobretot besar el peu del Sant Pare Pius XI per haver volgut acceptar la dedicatòria d'aquesta edició, que anirà estampada davant del primer volum. Donarem aquí els documents relatius a aquesta gràcia extraordinària.

Quan estàvem en la preparació immediata de la nostra edició, pel mes de novembre de 1924, aprofitant l'anada a Roma de l'Emm. senyor Cardenal Francesc Vidal i Barraquer, determinàrem fer ofrena anticipada al Papa de la nostra obra, suplicant-li que volgués permetre que fos a Ell dedicada.

Heus aquí les *preces* que vàrem confiar a les mans del senyor Cardenal:

Beatissime Pater.

Infrascriptus Director *Bibliothecae Balmes* Barcinonensis, ad Sanctitatis Vestrae pedes humiliter provolutus, exponit:

Anno 1923 constituta est Barcinone bibliotheca publica, studiis religiosis speciatim promovendis ac scriptoribus ecclesiasticis educandis omnino dicata, in qua omnia subsidia litteraria, quae quidem desiderari possunt, magnis dispendiis congeruntur. In ea praeterea conferentiae, quas vocant, de variis scientiis ad religionem spectantibus publice habentur, itemque mens est et consilium, tum ephemerides sub titulo *Analecta Sacra Tarraconensia* propediem edendi, tum etiam libros hodiernis necessitatibus accomodatos.

Huic bibliothecae, quae quidem membrum est Pii Operis *Foment de Pietat Catalana* ab Apostolica Sede approbati, ac praeclaris muneribus spiritualibus ditati, nomen indidimus *Biblioteca Balmes,* in honorem huius viri praeclarissimi, qui decus est et Religionis et Patriae. Inde est quod prima nostra studia ac curas omnes in *Opera integra* tanti Doctoris edenda impendamus; quod quidem nec umquam factum est, et magni momenti ad Religionem per Hispaniam et Americam propugnandam fore speramus. Opus siquidem erit insigne, tum mole, quae triginta duobus voluminibus continebitur, tum praesertim doctrina solide ac perspicue declarata.

Hoc igitur erat in votis, ut hoc monumentum, in honorem magni nostri Doctoris excitatum, Sanctitati Vestrae dedicaremus, inscriptione, quam adiungimus, in fronte operis impressa, idemque autographo Sanctitatis Vestrae, quo Opera Balmesiana commendarentur, decoraremus. Huius honoris, nisi noster nos amor fallit, Balmes dignissimum jure merito iudicamus, tum quod praeclaris scriptis Religionem Catholicam per totam Europam promovit, tum praesertim quod postremo suo opere, quod *Pio IX* inscribitur, famam, dignitatem, sapientiamque illius Pontificis vindicavit, in se convertens tela inimicorum tam acuta ac venenata, ut omnino verisimile videatur, eius maturissimae mortis hanc fuisse causam praecipuam.

Certe nihil habuit antiquius pientissimus noster Doctor, quam ut se suaque omnia iudicio et arbitrio Sedis Apostolicae manciparet. Quod quum omnia facta et dicta declarant, tum vel maxime sequentes litterae autographae a me nuper repertae, quibus opus suum maximum Gregorio XVI dicavit.

"Beatissime Pater. — Cum ex Evangelio didicerim illum spargere qui cum Jesu non colligit, id in votis semper habui, ut a doctrina Ecclesiae super petram apostolicam a Domino stabilitae nulla umquam ratione divellerer. Quapropter probe noscens id mortalibus frequenter evenire, ut dum veritatem assequutos esse sibi blandiuntur, in errorem misere labantur, ac vanitatibus et insaniis falsis turpiter caecutiant, recte me facturum existimavi, si exemplar operis cui titulus *Protestantismus comparatus Catholicismo in ordine ad politiam europeam,* hispano et gallico sermone a me nuper editi. Vestrae Sanctitati offerrem, cum in devotissimi et obsequentissimi animi signum. tum vel maxime, ut si quid corrigendum vel penitus delen-

dum Sedi Apostolicae visum fuerit, id praestare quamprimum possim. — Te igitur humiliter deprecor, Beatissime Pater, ut munusculum hoc quamtumlibet tenue benigne excipias, ac, si eraverim, quod facillime in tanta rerum varietate evenire potuit, me ad viam veritatis reducere digneris. Nec enim is sum, Beatissime Pater, qui Ecclesiam non audiens, ethnicus et publicanus haberi velim, aut qui ab eo grege, cui Pastor a Domino Jesuchristo constitutus es, vel brevissimo temporis spatio separari non horream. — Matriti die 31 Maji anno 1844. — Ad Vestrae Sanctitatis pedes provolutus. — Jacobus Balmes, Presbyter."

Quae dum iucundissime commemoramus, nos item omniaque nostra Sanctitati Vestrae mancipamus.

Et Deus, etc.

Ad Vestrae Sanctatis pedes provolutus.

IGNATIUS CASANOVAS, S. J.
Director *Biblioteca Balmes*

Barcinone, 5 Novembris 1924.

Hem d'agraïr amb tota l'ànima al nostre senyor Cardenal l'amor i eficàcia amb què posà el nostre memorial en mans del Sant Pare, qui tot seguit prometé una contesta. La feina extraordinària de l'any sant i altres dificultats retardaren l'acompliment d'aquesta gràcia; però *a posteriori* s'ha vist que tot fou portat per Nostre Senyor amb una providència amorosíssima, ja que la carta pontifícia vingué en el moment més oportú per consolar-nos i ajudar-nos en totes les nostres empreses, feixugues i plenes de dificultats, i era més plena i encoratjadora que no hauríem gosat demanar. Aquí l'estampem amb el testimoni més ferm de la nostra adhesió a la Santa Església i al seu Cap visible, i del nostre amor abnegat fins a la immolació.

SEGRETERIA DI STATO
di Sua Santità

N.° 47107

Dal Vaticano, 9 Ottobre 1925

Rev.mo Padre,

Fu lodevole idea quella di pubblicare in una nuova edizione critica, le opere complete di Giacomo Balmes, e il Santo Padre che ne ha accettato con piacere la dedica, si rallegra dell'ottima impresa e dei primi quattordici volumi offertiGli in ommagio, in cui l'accuratezza

dello studio e dell'indagine si segnalano al pari che la eleganza inusitata della veste tipografica.

Giacomo Balmes, purissima gloria della Chiesa Romana e della Spagna cattolica, è indubbiamente un insigne luminare dell'apologetica cristiana contro gli errori dei nostri tempi. Segnalatissimo per vastità di coltura e per chiarezza mirabile di genio filosofico, egli seppe mettere in luce, nella forma più adatta e con rara perspicuità e chiarezza di stile, i tesori della dottrina cattolica a folgorare le eresie dei nostri tempi, principalmente nel campo sociale e politico.

Ma lo zelo della causa cattolica e della difesa della fede, lo rese infaticabile nel suo lavoro; e lottò da titano contro il protestantesimo colla sua opera "El protestantismo", contro l'incredulità, il naturalismo, lo scetticismo coi suoi molteplici scritti filosofici ispirati alla dottrina dell'Angelico Dottore, colle sue svariate trattazioni apologetiche, con le numerose pubblicazioni periodiche da lui fondate e sostenute con straordinario ardore, e non senza spirito di sacrificio

Reca meraviglia come in brevissimo spazio di vita — chè egli ebbe salute cagionevole e morì all'immatura età di soli 38 anni — abbia potuto comporre tante opere quante verranno alla luce nei 33 volumi occorrenti alla loro publicazione.

Veramente può di lui repetersi il detto della sapienza: "Consummatus in brevi, explevit tempora multa", e poichè alla sua infaticabile operosità di apostolato sociale e religioso, egli sempre congiunse un'austerità di vita specchiatissima sacerdotale, così è davvero provvido e salutare che si sia pensato a rinnovare il ricordo, e render facile la conoscenza della sua opera grande e meritoria.

Il Santo Padre, mentre pertanto ringrazia di nuovo dell'ommaggio e si congratula con V. S. e con quanti cooperano alla bella iniziativa della "Biblioteca Balmes", a tutti invia di cuore, come testimonianza del suo sovrano compiacimento, l'Apostolica Benedizione.

Io poi valendomi della circostanza, mi pregio raffermarmi con sensi di distinta e sincera stima

della P. V. Rev.ma
Affmo. nel Signore

P. C. GASPARRI

Rev.mo Padre
PADRE IGNAZIO CASANOVAS, S. J.
Direttore Biblioteca Balmes
Barcelona

La inscripció dedicatòria, acceptada pel Papa, que va davant del primer volum de les *Obres Completes de Balmes* és la següent:

PIO · XI
PONTIFICI · MAXIMO
OPERA · INTEGRA
IACOBI · BALMES
RELIGIONIS · ECCLESIAEQVE · CATHOLICAE
PROPVGNATORIS · EXIMII
PIO · IX
LAVDANDO · ET · VINDICANDO
VITAM · CVM · FAMA · DEVOVENTIS
NVNC · PRIMVM · AD · CRITICES · NORMAS · EXACTA
BIBLIOTHECA · BALMESIANA
BARCINONENSIS
OFFERT · DICAT
PIGNVS · AMORIS · AETERNI
SACRO · RECVRRENTE · ANNO · IVBILAEI
MCMXXV

Conferències culturals de primavera

Passada la festa patronal de la Mare de Déu de Montserrat, celebrada el 27 d'abril amb Missa de Comunió al Palau Episcopal i vetllada a la Biblioteca, s'obrí, com sempre, un cicle de conferències, dedicades aquest any a Balmes, per celebrar la publicació de les seves *Obres completes*. El pla era estudiar el nostre escriptor en tots els seus caires, i per això va ésser encapçalat el programa amb el següent títol: *Significació i transcendència cultural de Balmes*. Calia buscar en cada ram homes especialitzats en la matèria i ensems ben coneixedors de Balmes. Creiem haver assolit una i altra cosa, com ho demostrarà la següent recensió de cada conferència.

El dia 29 d'abril el Dr. Jaume Collell havia de tenir la primera, exposant el tema *Balmes i el seu temps*. Una descripció viva i subtil de les circumstàncies religioses, culturals, socials i polítiques en què visqué Balmes, havia d'ajudar molt a compendre el seu valor; i ningú no estava en condicions millors per pintar-nos aquella època, que el canonge Collell, el qual, si no la visqué de ple, en tocà totes les conseqüències, i conegué els seus homes més representatius. Dissortadament una malaltia de darrera hora li féu impossible la realització del seu propòsit, que refermà en una lletra dirigida al Director de la Biblioteca i que fou per aquest llegida davant l'auditori selectíssim que omplia de gom a gom les dues sales.

No era del cas defraudar la concurrència de tot present espiritual. El P. Casanovas tenia per tema del darrer dia *Balmes i l'apologètica vuitcentista,* i com sia que l'hagués distribuït en dues parts, una que exposava les circumstàncies històriques, altra que estudiava el mèrit intrínsec de l'apologètica balmesiana, desglossà la primera part, que tenia certa retirança amb el tema del Dr. Collell, i la llegí en aquesta primera vetllada. Estudià, primerament, l'apologètica francesa, la que donava el to a tota aquella època religiosa, que volia ésser de restauració i concòrdia. Arrenglerà els homes, en gran part seglars, i escatí els seus mèrits, trobant una apologètica mancada de ciència filosòfica i teològica, corcada de tradicionalisme i afeblida per l'esteticisme romàntic, encara que plena de bona voluntat i d'un fervor gairebé de neòfit. Vingué, després, a Espanya, on no hi havia sinó les romanalles de l'apologètica setcentista, endarrerida cinquanta anys, malhumorada, despectiva de tot lo nou, aliada íntimament amb la política. Finalment estudià l'estat particular de l'apologètica a Catalunya, on trobà tot un esbart de joves ardits i fervorosos, deixebles de l'escola francesa, que tenien les mateixes virtuts i els mateixos defectes dels seus mestres: eren gairebé tots seglars, sense formació filosòfica i teològica, afiliats al tradicionalisme, i tocats del mal del segle, que era el romanticisme. Allò era el testament de la Universitat de Cervera, que traspassava la seva herència a la nova Universitat de Barcelona, renadiua i plena d'aspiracions a la llibertat. Balmes arribà a l'hora justa que aquella joventut anava a fer-se la directora cultural del nostre poble, i per la força pròpia de les coses, prengué ell l'imperi de tot el camp religiós. Hora més providencial no podia triar-se.

El dia primer de maig tocava la segona conferència amb el tema *Balmes i la filosofia a Catalunya,* i es presentava a esplanar-lo el Dr. Jaume Serra i Huntez, professor de filosofia de la Universitat de Barcelona, especialitzat com ningú en l'estudi de la nostra filosofia vuitcentista, que prengué per matèria del seu discurs d'ingrés a la Acadèmia de Bones Lletres. La docta dissertació del Dr. Serra, millor diríem, aquella lliçó sàvia i ben madurada, dita amb precisió i equilibri de mestre, anà seguint totes les tendències sensualistes, psicològiques, criticistes i tradicionalistes que desorientaven la filosofia europea, deixant-la sense metafísica, per venir a analitzar el que era la filosofia renaixent de Catalunya, i el que Balmes va portar de valor nacional i de valor universal. Baldament el to de la conferència fos principalment històric, no van faltar-hi judicis crítics sobre l'exemplaritat del sistema balmesià, contraposat amb altres sistemes de restauració filosòfica-cristiana. Res no mancà del que hom pot desitjar en una dissertació sàvia: mètode, justesa, claredat, dicció impecable.

Balmes i les qüestions socials. Aquest era el tema tercer, que s'escaigué en el dia 6 de maig, i fou esplanat per don Guillem Graell, secretari del Foment del Treball Nacional. El senyor Graell personifica aquesta gloriosa institució, i la institució personifica tota la història social de Catalunya des del temps de Balmes, que la veié néixer en la seva primera forma, i fou un dels seus primers i més autoritzats membres i consellers. Ningú no coneix com el senyor Graell les nostres primeres lluites socials, que Balmes va presenciar, i cuidà d'orientar amb escrits plens de la més profunda ciència social, i del seny i previsió més característics de la nostra gent, i que encara avui conserven tota la seva eficàcia i actualitat. La indústria i comerç català deuen a Balmes molt més del que es pensa, com ho prova el volum 13 de les seves *Obres completes,* titulat *De Cataluña,* i la sociologia moderna encara pot anar a apendre en el volum 11, *Estudios*

sociales, quin és el vertader bé social i els mitjans d'assolir-lo. La figura venerable del senyor Graell, que volgué llegir ell mateix la conferència, afegia dignitat als conceptes tan ben destriats.

El dia 8 de maig tinguérem el tema de la quarta conferència, *Balmes i la política espanyola,* i el conferenciant fou don Jaume Raventós, ben preparat per aquesta tasca, per la collaboració llarga, intelligent i amorosa que ha posat en la publicació de les *Obres completes.* Balmes va ésser home de ciència i d'acció política amb una competència i equilibri que es veuen clares vegades. Com home de ciència política anà, com sempre, als principis essencials, desplegant una teoria que podríem anomenar *Política fonamental.* Aquest cos de doctrina no ens el dóna estructurat en un llibre, sinó escampat en les seves obres. Com home d'acció anà sempre a les realitats, als problemes vius plantejats en la turbulenta vida nacional del seu temps, decantada en gran part del centre de gravetat de l'antic sistema, i esquinçada per guerres morals i cruentíssimes. Seleccionar d'aquest caos els vertaders elements nacionals, harmonitzar-los, i portar-los a la direcció de la societat contra les dificultats infinites amb què les passions humanes li barraven el pas, heus ací la tasca hercúlea que Balmes es va proposar. En dos anys va somoure tots els esperits, va fer-se director de la gent més recta d'un i altre cantó, sovint va imposar-se als seus mateixos enemics, va estar a punt d'assolir el seu ideal, i si aquest va fallar, no fou certament per defecte de la seva part, sinó perquè va tenir contra seu el militarisme, les intrigues palatines i la vergonyosa influència internacional. El senyor Raventós va donar-nos una bella síntesi d'aquestes gestes extraordinàries.

La cinquena conferència fou el dia 11 de maig sobre el tema *Balmes i la literatura romàntica.* Per dret propi indiscutible aquest tema pertanyia al Dr. Antoni Rubió i Lluch, hereu per naturalesa i per vocació del nostre romanticisme literari i de la seva crítica, i mestre universal de totes les noves generacions. El Balmes literari té un interès biogràfic més que un valor exemplar; però donà ocasió oportuníssima a què el doctor Rubió ens fes una síntesi sòlida, lluminosa i viva del romanticisme en general, de les seves tendències múltiples i molt divergents, i particularment de l'escola catalana, mare legítima del nostre renaixement. Tant els conservadors d'aquesta escola, els únics que arrelaren fondament, — Piferrer, Quadrado, Milà, Rubió i Ors —, com els revolucionaris, gairebé tots expatriats i estèrils per la nostra vida literària, eren evocats a la nostra intelligència i fins al nostre sentiment, per una paraula lluminosa de pensament i tremolosa d'emoció, que dominava completament els esperits.

Hom endevinava que allò era la flor d'un curs de literatura romàntica catalana, que viu dintre l'ànima del Dr. Rubió, que esclata en llambregades cada vegada que l'ocasió obre la porta, i que fóra potser el fruit més sucós d'una vida llarga d'estudi i de professorat. Déu li dó vida, salut i forces per fer aquesta tasca tan meritòria.

La sisena i darrera conferència s'escaigué el dia 13 de maig sobre el tema *Balmes i l'apologètica vuitcentista,* encomanada al P. Ignasi Casanovas. Descartada la part històrica, llegida, com hem dit, en la primera conferència, entrà de ple en la part crítica. El concepte d'apologista és el més essencial de tots els que atribuïm a Balmes. Ell és sempre un defensor de la religió, no sols pel fi a què ordena totes les seves coses, sinó per l'estructura interna dels seus coneixements, ja que busca sempre el punt de contacte de totes les veritats amb la idea religiosa. No té cap dels defectes que taraven l'apologètica del seu temps, malgrat fos un

devot de tots els homes que la galejaven. No és un sentimental, no és un esteticista, no és un tradicionalista, no és un conservador que només ordena la religió a l'ordre social; sinó que és un vertader científic. La seva apologètica es funda en la teologia, en la filosofia i en l'estudi dels fets històrics: en aquests tres punts ningú no li passa davant i potser ell passa davant de tots. Per això l'apologètica balmesiana no s'ha envellit, i avui conserva la mateixa força del primer dia; per això Balmes en el seu temps va ésser una figura solitària, separada dels altres, no per aïllament, sinó per la seva alçària. El conferenciant acabà la seva tasca vindicant l'apologètica balmesiana de l'acusació d'escepticisme transcendental llençada per En Bonilla i San Martín. Tant per la naturalesa del pensament filosòfic i teològic de Balmes, com pels mateixos textos citats per l'acusador, truncats i mal entesos, és evidentment injusta l'acusació.

Aquestes conferències tingueren un èxit extraordinari. El concurs fou sempre complet i selectíssim; l'atenció, fina, intelligent i devota; sobretot, és evident la pujada que ha tingut en l'opinió illustrada el nom i prestigi de Balmes.

Ampliació del casal

El dia 18 de gener de 1926 fou constituïda una societat anònima que porta el nom de BALMES, S. A., propietària de la casa núm. 9 del carrer de Duran i Bas, contigüa al casal del FOMENT. L'àrea de la nova finca és d'uns 30.000 pams, que sumats als 11.000 de la casa antiga fan un total de 41.000. Perquè els nostres lectors puguin fer-se cabal de tot el conjunt, donem el plànol total (figura 1). Contemplant la planta d'aquestes dues cases, hom veu com és possible d'harmonitzar-les de tal manera que s'amplifiquin totes les nostres dependències, sense necessitat de tenir locals llogats fora de casa, com s'esdevé actualment. Concretant-nos a la BIBLIOTECA, donem aquí un croquis del desplegament que pot pendre completant les sales al voltant del pati central (figura 2).

Ampliació de la biblioteca

Quan va inaugurar-se la Biblioteca el dia 27 d'abril de 1923, només tenia prestatges la sala de lectura, i encara no eren plens de bon tros. L'any 1924 ja no quedava lloc, i ha estat necessari fer noves estanteries. Aquestes cobreixen ara la segona sala, perpendicular a la sala de lectura, en una extensió de 15 metres, amb 14 lleixes en cada armari, que donen un desplegament lineal de 210 metres, i cabuda aproximada d'uns 5.000 volums. Aviat convindrà habilitar una tercera sala, perquè tant la primera com la segona són gairebé curulles. L'ampliació actual ha permès treure dels dipòsits la nostra rica collecció de llibres de pietat catalana, la primera, creiem, i la més ben nodrida, fonament indispensable per quan s'escrigui la història de la nostra pietat. Déu ens enviï una ploma ben preparada per aquesta tasca difícil i fructuosa.

Catalogació de la biblioteca

Queda gairebé enllestida aquesta feina feixugosa. D'ací endavant cada llibre tindrà ja la seva ubicació definitiva, i serà fàcil trobar-lo consultant el doble catàleg d'autors i de matèries.

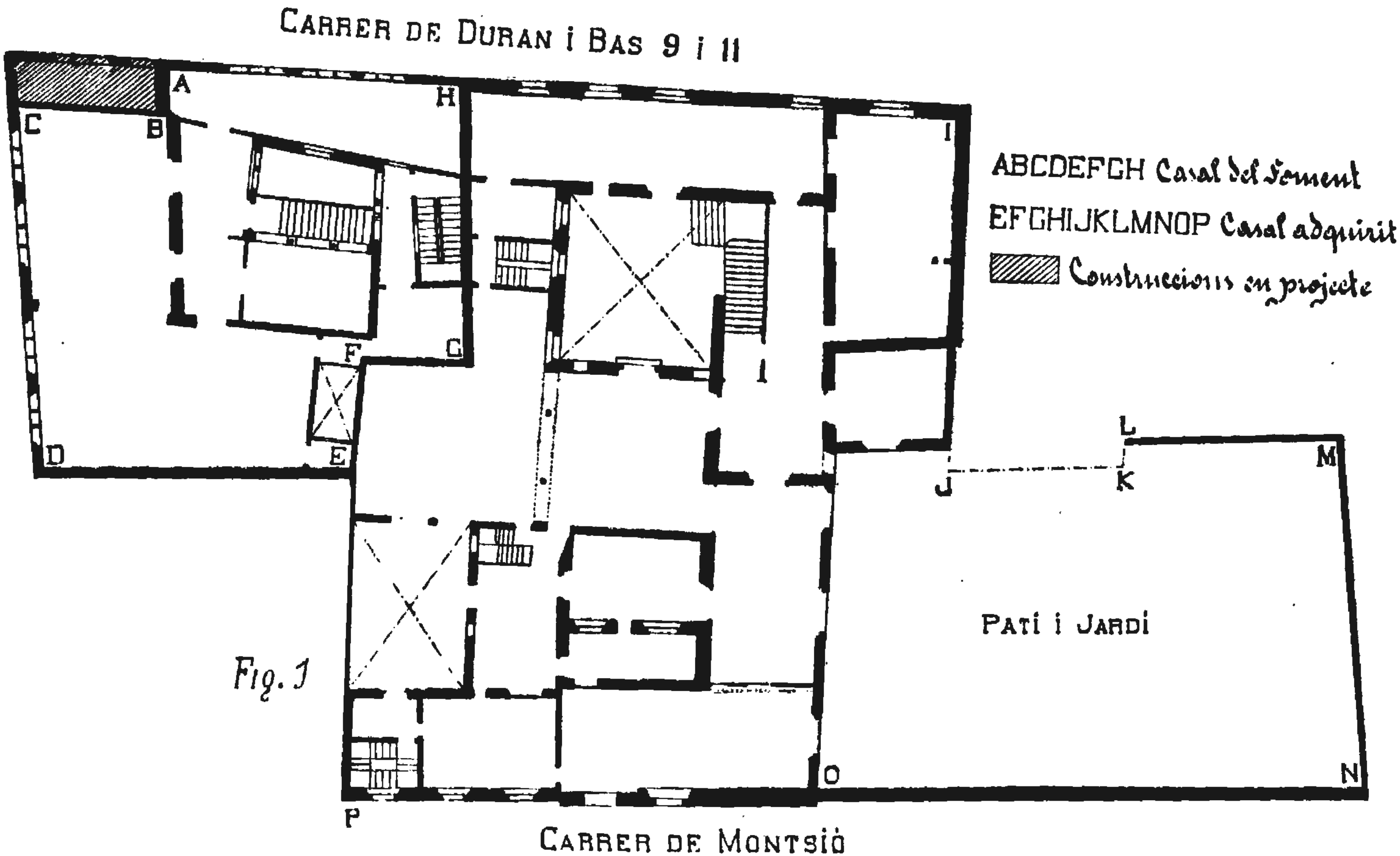

Carrer de Duran i Bas 9 i 11
A
B
C
D
E
F
G
H
I
J
K
L
M
N
O
P
ABCDEFGH Casal del Foment
EFGHIJKLMNOP Casal adquirit
Construccions en projecte
Pati i Jardi
Carrer de Montsió

Fig. 1

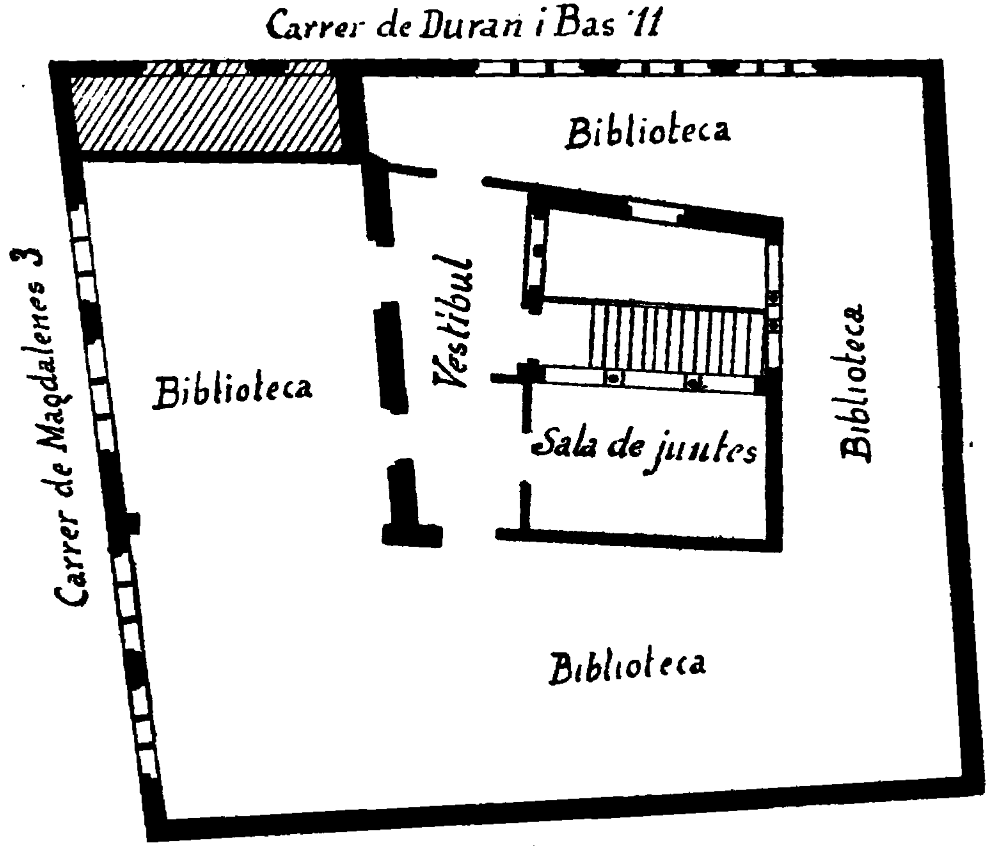

Carrer de Duran i Bas 11
Biblioteca
Carrer de Magdalenes 3
Biblioteca
Vestíbul
Sala de juntes
Biblioteca
Biblioteca

Fig. 2

Reconstrucció del llenguatge literari català

Diguérem en el primer volum d'ANALECTA que un treball retolat d'aquesta manera, i destinat a ésser publicat allí, havia pres proporcions de llibre, i que com a tal sortiria aviat. Efectivament, pel mes d'agost eixí de la impremta, a nom de la BIBLIOTECA BALMES, un bell volum en octau, de 315 pàgines, ple de doctrina fonamental, metòdic, clar i ordenat. Els intelligents l'han lloat molt de paraula i per cartes particulars, però pocs fins ara n'han parlat al públic. Els qui ho han fet, baldament dissentin en alguns punts, han donat testimoni de la sòlida preparació de l'autor, de la vitalitat del problema, del bon criteri amb què es donen orientacions i de l'elevació i equanimitat d'esperit que tot ho dignifica sense ferir a ningú. Solament haver tocat qüestions hiperestèsiques, sense caure en partidisme, és un triomf, que respon exactament al criteri amb què desitgem treballar tots en aquesta casa, segons la coneguda norma de Sant Agustí: *in necessariis, unitas; in dubiis, libertas; in omnibus, caritas*. No volem pas dir de cap manera que siguem ni els únics ni els primers de seguir aquest camí dret i segur; sinó repetir la professió pública, que mai no voldrem, ni en aquestes matèries ni en cap altra, treballar de diferent manera, mentre Déu ens conservi la vista i la claredat.

Altrament, el volum del P. Calveras convida a entrar de ple i amb altesa d'esperit en el treball lingüístic verament científic, que és el que necessita la llengua catalana.

Darrera les orientacions generals, que són pròpiament el tema del llibre, vindran, si a Déu plau, els estudis particulars que llargament s'indiquen en el capítol V de la segona part. Ja han començat a publicar-se en les revistes articles més concrets. Mirarem com un dels ideals de la nostra Biblioteca que surtin d'ella molts volums com el del P. Calveras.

Epistolari del Dr. Torras

Podem dir que s'està donant el principal pas que faltava per aquesta obra, que esperen amb daler tots els estimadors del gran Bisbe i de ço que ell representa. L'època de la seva vida en què escassegen més les cartes, és la de la seva joventut; i d'aquesta tongada precisament, com de tota la vida, en tenia un tresor preciosíssim el seu amic Dr. Jaume Collell, que ara les dóna al públic.

Tots hem d'agrair cordialment al senyor Canonge aquesta resolució, i nosaltres farem tot el possible per enllestir la nostra publicació, tenint en compte les dificultats que indicàvem en el primer volum d'ANALECTA.

Epistolari del Dr. Josep Finestres

També aquesta collecció quedarà aviat llesta per a la impremta. Acabada totalment la part biogràfica i l'ordenació i anotació de les cartes, quedava per fer la feina més dura, però també la més necessària perquè sigui fàcil i profitós el maneig dels volums, o sigui, l'índex alfabètic dels noms. És riquíssima l'onomàstica d'En Finestres i els seus corresponsals, com que es pot dir que per allí passa tota la cultura del segle XVIII^e^, i molta dels segles anteriors; però també és deficientíssima de forma. Els noms surten estrafets sovint, després de passar per

una llatinització i per una castellanització, i encara amb varietats dins la deformació. Era necessari resoldre totes aquestes degeneracions i variants, fins arribar a la forma autèntica. Una cosa semblant passa amb els títols dels llibres citats. Aquesta tasca queda gairebé finida, i creiem haver trobat el sistema de resoldre ràpidament totes aquestes dificultats sense variar en res el text de l'autor. Ara caldrà resoldre la qüestió econòmica, gens fàcil en una obra de tres o quatre grans volums i de curta tirada. Mereixeria molt bé de Déu i de la pàtria qui la resolgués.

Episcopologio barcinonense

L'eruditíssim Canonge de Barcelona, Dr. Sebastià Puig, membre de la nostra COMISSIÓ D'HISTÒRIA ECLESIÀSTICA, ens presenta ja madur el fruit llargament elaborat en una vida d'estudi i de treball, que el seu amor a l'Església de Barcelona aixeca al mèrit d'apostolat. El titula *Episcopologi*, i amb igual raó podia anomenar-lo *Història Eclesiàstica*, perquè al voltant dels nostres bisbes és estudiada tota la vida cristiana de la nostra ciutat, des dels orígens fins a l'any 1430. Aquí acaba el cicle del darrer Papa d'Avinyó (1387-1430), estudiat i documentat pel Dr. Puig en un magnífic volum publicat l'any 1920 sota el títol *Pedro de Luna*. Haurien tingut lloc molt oportú en el present volum d'ANALECTA SACRA TARRACONENSIA els capítols dedicats al segle IV; però res no serà tan agradós com tenir aviat a les mans l'obra tota sencera, que la BIBLIOTECA BALMES oferirà ben aviat als seus lectors. Mentrestant volem avançar l'index dels capítols

Biografia de Jaume Tió i Noè

Aquest jove contemporani de Balmes (1816-1844), un dels membres més principals d'aquella joventut catalana que, segons dita de Menéndez i Pelayo, va dir la primera paraula sentida dins la nova Espanya en molts rams de cultura, mereixia una biografia feta amb amor i diligència. Aquesta tasca l'ha realitzada plenament el conegut llibreter i escriptor de Tortosa don Francesc Mestre i Noè, després d'una recerca de molts anys per trobar tots els elements biogràfics i literaris del seu il·lustre parent. La vida d'En Tió té molt d'interès per a la vida de Balmes, no tant per les relacions personals que tingueren els dos escriptors, com pel valor literari del primer, representatiu de la seva època. Per aquestes raons la BIBLIOTECA BALMES ha mirat com cosa pròpia aquesta biografia, que ja té en premsa i publicarà molt aviat, com un dels precedents essencials de la renaixença.

La col·legiata de Lladó

Heus aquí un tema interessant, en què s'han trobat l'argument històric i el seu escriptor En Pere Vayreda. No sols per a la vida comarcal empordanesa, sinó per a la història general de Catalunya presenta gran interès la col·legiata de Lladó, i el senyor Vayreda l'ha sentit amb frisances de vertader enamorat. No és estrany que hagi escrit una monografia exquisida en tots conceptes, il·lustrada amb gràfics de tota mena, que aviat publicarà la nostra BIBLIOTECA.

Los orígenes de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Estudio histórico

Aquest títol diu prou bé que l'obra no és ni un llibre de pràctica d'exercicis, ni un estudi del text ignasià, ni un panegíric de propaganda, sinó un treball de crítica històrica. L'autor va publicar l'any 1919 una edició crítica monumental dels *Exercicis* dins la magna col·lecció MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU, i ara està preparant la de les *Constitucions*. Vol dir, doncs, que té totes les condicions d'un tècnic i d'un especialista per l'obra que nosaltres acabem de donar a la impremta, i que anunciem a l'avançada com un llibre que entrarà per dret propi en les biblioteques i centres d'estudi. El llibre de Sant Ignasi és sens dubte un dels pocs que la humanitat mira com part essencial del seu patrimoni espiritual. Per això s'han mogut i es mouen al voltant seu tantes aclamacions d'elogi i tantes lluites de combat. Per això també la crítica històrico-literària s'hi atansa encuriosida per estudiar els seus orígens, que destria en dues qüestions capitals: la de les fonts i la de la gènesi.

La qüestió de les fonts dels grans llibres és una de les que més interessa a la crítica científica, i apassiona al proselitisme que automàticament es crea en cada cas. Pel llibre dels Exercicis el debat va començar en 1595, pocs anys després de la mort de Sant Ignasi, tot just obert el procés de canonització, i ha continuat fins als nostres dies, dominant gairebé sempre més la passió que la crítica. Es poden estudiar fonts generals i particulars, directes i indirectes, cons-

cients i fins inconscients, per esbrinar tot el que signifiqui *dependència*. El P. Codina posa en llista més de cent autors que han estat citats en aquest sentit, escatint els principals; però sobretot estudia el valor científic del procediment, amb la qual cosa fa una crítica més fonda i més eficaç, que no pas comparant paraules escadusseres, o idees més o menys isocromàtiques.

Va lligada amb la qüestió de les fonts la de la gènesi, o sia l'estudi del temps i lloc en què fou composat el llibre dels Exercicis i del contingut de la seva primera redacció. Matèria delicada, que demana un ús acurat del criteri intern del mateix llibre, i el coneixement de la documentació externa contemporània. El P. Codina, que està saturat de la literatura ignasiana i de la història dels primers temps de la Companyia de Jesús, té un profund sentit de les qüestions que planteja i resol, i un material d'estudi riquíssim, que el guia amb gran probabilitat i de vegades amb precisió absoluta.

La nostra Biblioteca està joiosa de poder publicar aquest llibre, esperat pels especialistes de tot el món. Déu faci que no sigui aquest el darrer llibre que puguem dedicar als Exercicis de Sant Ignasi, i tant de bo que arribéssim a constituir una biblioteca teòrica i pràctica en aquesta matèria tan essencial de la nostra espiritualitat.

Opuscles apologètics

En sortir el primer volum d'ANALECTA donàvem a la impremta el primer opuscle del Dr. Alfons Ribó, Canonge de Barcelona, sota el títol de *La renovació integral de l'home per Crist*. Després d'aquest n'han sortit altres tres que porten els títols següents: *L'acció de Maria en l'obra de la redempció*, *La ideologia dels misteris*, *La taumatúrgia del Messias*. Són a la impremta els dos següents: *El contingut ascètic de l'Evangeli*, *Valor social del Crist*. Amb tota raó aquests opuscles són apellats *dogmàtics*, i propugna el Dr. Ribó la necessitat d'enfocar en aquest sentit una campanya sòlida i constant. Quan l'apologètica ha complert el seu ofici d'obrir el camí previ de la revelació cristiana; quan els esperits desenganyats de les promeses mentideres del racionalisme, o embafats de la matèria, alcen la volada vers l'espiritualisme cristià; encara hi ha el perill gravíssim de quedar-se en un cristianisme insubstancial per manca del coneixement robust i endinsat de la seva dogmàtica. D'altra part és aquesta tan plena i confortant per les facultats humanes, que en ella hi trobaran nodrició sanitosa i aquietadora els esperits més sedejants d'ideal.

El Dr. Ribó sap bé el que fa. Coneix el dogma cristià amb la perfecció d'un mestre, i sent les necessitats dels esperits fortament assedegats. Com el pare de família de l'Evangeli, para la taula treient del seu calaix el bo i millor de lo vell i de lo nou. Com que l'estil segueix sempre la doctrina, llibres tan fonamentals com els seus es porten una forma robusta, senzilla i saborosa. Res millor no podíem triar per fer un poble de grans cristians, que sàpiguen viure llur fe i també donar raó i testimoni d'ella. Vinguin sembradors que escampin a gran vol aquests llibrets de 60 planes, i esperem confiats bona collita.

Actes del Congrés Internacional d'Apologètica celebrat a Vich l'any 1910 en memòria del centenari del naixement de Balmes

Totes les coses que toquen a Balmes la nostra *Biblioteca* les mira com a pròpies. Recordant, doncs, aquell gloriós congrés apologètic celebrat a Vich l'any 1910 en honra de Balmes, i fullejant els dos volums magnífics en què es publicaren els treballs llegits en aquelles sessions memorables per savis de tot el món, ens doliem que no fos més coneguda una obra com les *Actas,* una de les de més alta cultura religiosa publicades en terres hispàniques. Hem procurat haver-ne els exemplars que en queden per adoptar-los en el fons de la nostra *Biblioteca,* i els oferim als nostres socis pel preu reduït de 20 pessetes. Formen dos volums en foli, de 450 planes el primer i 410 el segon.

Comissió tècnica de l'Obra del Sant Evangeli

Tots els membres d'aquesta comissió, la llista dels quals fou donada en el primer volum d'ANALECTA, reberen una comunicació convidant-los a assistir a la *Setmana Tomista* que havia de reunir-se a Madrid del 7 al 15 de març de 1925, on, entre altres coses referents a l'estudi de la Sagrada Escriptura, es tractaria de la constitució de la *Asociación para el fomento de los Estudios Bíblicos en España.* Efectivament, els dies 9 i 10 de març es celebraren tres sessions de constitució de l'esmentada entitat, sota la presidència del Sr. Bisbe de Madrid-Alcalà, en la primera de les quals el P. Josep M.ª Bover, membre de la nostra Comissió tècnica, presentà una proposició que fa de la següent manera: "Como sería contrario a los fines de la A. F. E. B. E. causar algún perjuicio o crear dificultades a las Asociaciones ya existentes, como es la *Obra del Sant Evangeli,* establecida desde el año 1921 en la Provincia eclesiástica Tarraconense, con la aprobación del Emmo. Sr. Cardenal de Tarragona y del Excmo. Sr. Obispo de Barcelona, donde radica la Asociación, la cual trabaja con grande actividad y fruto extraordinario, nuestra Asociación reconoce y alaba dichas instituciones, y desea fomentar con ellas vínculos de fraternidad y colaboración, siempre que se ofrezca ocasión oportuna, e invita a sus socios a que entren individualmente a formar parte de nuestra Asociación." Aquesta proposició anava encaminada a conservar la personalitat de la nostra institució, garantia de la independència i de la collaboració en el treball. La proposició del P. Bover fou aprovada, amb particular declaració del Senyor Bisbe de Madrid, que presidia, i amb una ampliació del Rector de l'Acadèmia Universitària Catòlica, D. Segundo Espeso, proposant que les entitats similars independents puguin enviar un representant a les seccions regionals de l'Associació.

Mentre s'han anat escampant les edicions de *El Sant Evangeli i els Fets Apòstols* — ja no queda ni un exemplar de l'edició de propaganda, i de la de luxe sols uns 4.000 — la *Comissió tècnica* anava treballant activament en la preparació de nous llibres. El principal de tots, del qui esperem fruits més abundosos, i que està destinat a la més gran divulgació, és la *Concòrdia evangèlica.* Ja ha sortit de les premses, i ha estat entregada a la *Comissió de propaganda* perquè la posi en circulació, fins a fer-la arribar a les mans de tothom. La primera edició ha estat de 30.000 exemplars, i no n'hem fet tirada més llarga, perquè

ni el metall tipogràfic tenia més resistència, ni arribava més enllà el nostre pressupost nodrit solament de caritat. Esperem que ben aviat haurem de pensar en noves edicions. La nostra esperança es funda en l'aptitud especialíssima que té aquest llibre per fer conèixer i estimar la vida, obres i paraules de Nostre Senyor Jesucrist.

El títol d'aquest nou llibre és el següent: *El Sant Evangeli de N. S. Jesucrist, concòrdia dels quatre Evangelistes.* Aquest títol diu clarament el que és el llibre. Són els quatre evangelis reduïts a un, sense afegir ni treure res a la paraula divina. Ningú pensi, doncs, que és una Vida de N. S. feta per compte propi, més que sigui calcant les frases evangèliques, sinó que és la narració autèntica dels Evangelistes, ordenada cronològicament, i completada amb les circumstàncies i paraules particulars dels quatre escriptors sagrats. Tant per la lectura piadosa, com per la meditació de l'Evangeli, sempre resulta dificultós tenir els fets i les paraules del Salvador escampades en quatre narracions diverses; sobretot el poble senzill es desorienta trobant en un mateix llibre dites quatre vegades les mateixes coses. És imponderable, però, la plenitud que resulta teixint i coordinant els quatre textos en un tot sol: fins els qui estan avesats a la lectura dels quatre evangelis, troben en la concòrdia un esclat de llum i un interès literari imponderable. Només cal provar-ho per tenir-ne plena evidència. Mai no deixarem les edicions dels quatre evangelis separats, però creiem que el millor llibre de divulgació evangèlica és la *Concòrdia.*

Ha estat llarga la preparació d'aquest llibre, perquè desitjàvem que resultés com més perfecte possible, tenint en compte el que s'ha fet abans, i comprovant-ho tot minuciosament amb el text grec de l'original. Calia també refondre les notes exegètiques dels quatre evangelis i afegir-ne de noves, crítiques especialment. La mateixa estampació oferia particulars dificultats, per donar les cites de cada evangelista, sense enfarfegar de referències una edició que va destinada a les multituds, i no exclusivament a les escoles escripturístiques. Estem satisfets del resultat, i esperem que n'estaran també tots els qui pendran en les seves mans aquest llibre, petit en aparença, però que en realitat és obra magna. Déu li doni la seva benedicció.

Un Mapa de relleu de Palestina

Del Museu Bíblic del Seminari de Mallorca, que dirigeix l'eminent escripturista Dr. Bartomeu Pascual, ha rebut Foment de Pietat Catalana un elegantíssim Mapa de relleu de Palestina. Aquest Mapa, compost a diverses tintes i d'un tamany de 39 × 52 cm., conté, de Nord a Sud, totes les regions compreses entre el Líban i la Idumea, i, de Llevant a Ponent, les contingudes entre la Traconítida i el Mediterrani. Abasta, per tant, tota la Palestina, en els seus límits amplíssims. En la seva configuració entren les valls profundes formades pel Leontes i pel Jordà, amb les altíssimes muntanyes dels encontorns. El contrast que ofereix aquest país és, d'ell mateix, tan singular i meravellós que, segons els geòlegs, constitueix un cas únic en el món. Bastaria dir que a l'orient d'aquestes valls es troba l'Antilíban (2.680 m.), l'Hermon (2.760 m.), l'Hauran (1.839 m.) i les muntanyes de la Transjordània (1.300 m.); i que a l'occident hi ha el Líban (2.000 m.), i les de tota la regió cisjordànica, d'alçària desigual, però sempre contrastant amb la pregonesa del Jordà, que baixa sobtadament de 563 m. sobre

el nivell del mar, a sols 2 m. en el llac Merom, a —208 en el llac de Tiberias i a —393 en el Mar Mort, ço és, a una profunditat de prop de 400 metres sota el nivell de tots els mars.

Descriu també aquest Mapa els països d'una i altra banda d'aquestes valls; és a dir, les accidentades comarques de Fenícia i Abilene que s'estenen del Mediterrani a la Síria; la Galilea i la Iturea, que enclouen el mar de Tiberias; la Samaria, la Decàpolis i la Perea, amb l'esfondrada del Jordà i del seu gran afluent el Jarmuk; i, per últim, la Judea i el país de Moab, entre els quals hi ha el pregon Asfàltites o Mar Mort, al Sud del qual s'assenyala el lloc que devien ocupar Sodoma i Gomorra, avui la profunditat més gran de la terra.

És admirable la precisió que aquest Mapa, atenent a les seves proporcions, obté en diferents punts. Citem, p. e., la justesa topogràfica que s'observa en la comarca samaritana del Gebal i Garizim amb les poblacions de Sichem, Sichar i el famós pou de Jacob.

Per la fixació general històrica i política, prescindint de les distintes vicissituds que es registren en la història del poble d'Israel, es situa a l'any 15 de l'imperi de Tiberi Cèsar, data en què comença la vida pública del Salvador (Lluc III, 1). Així, doncs, és un vertader Mapa de Palestina en temps de Jesucrist.

Destinat a l'estudi de l'Evangeli té la nomenclatura geogràfica del Nou Testament, però s'hi han afegit alguns noms extrabíblics per la relació que guarden amb el text sagrat, p. e., la Muntanya de les Benaurances, el desert de la multiplicació dels pans, etc. La llur identificació ens sembla molt encertada, observant-se en l'autor un criteri occidentalista, sobretot en l'emplaçament d'alguns noms com Emon, Magedam i Dalmanuta. Val a dir que aquesta és l'opinió de diversos palestinòlegs moderns i que es troba també en alguns Atles recentíssims. La classificació de pobles es fa amb signes majors o amb tipus de lletra, la qual cosa ens permet d'apreciar, al primer cop de vista, llur respectiva importància.

Moltes altres particularitats ben remarcables ofereix encara aquest preciós Mapa, com la fixació de Dureya (lloc de la conversió de Sant Pau), la del castell de Machaerus (on fou reclòs i decapitat Joan Baptista), etc., propietats que el fan sumament atractívol i interessant. Sobretot per al sacerdot és un recordatori perenne de l'Evangeli, i un poderós estímul per al seu estudi i meditació.

Felicitem de cor els alumnes del Seminari de Mallorca pel treball acuradíssim que han sabut realitzar, i d'una manera especial al seu il·lustre director, l'eximi escripturista Dr. Bartomeu Pascual, agraint-los efusivametnt el do exquisit que acaben de fer a la nostra Institució.

Nous llibres ingressats a la Biblioteca

Primerament cal estampar aquí, per bona recordança, el nom d'En Francesc Tous i Biaggi, qui féu el seu traspàs a millor vida l'any 1925, i en el seu testament deixà a la BIBLIOTECA BALMES una tria de 61 obres selectíssimes, amb un total de 115 volums. Que Déu pagui a tan cristià i bon patrici aquesta deixa, la primera que rebem per disposició testamentària, i que la bona obra sigui exemple i estímul a moltes bones voluntats.

Heus aquí ara la llista de les obres principals ingressades el darrer any.

BOSSUET. — *De la connaissance de Dieu et de soi-même.* Paris: Librairie Garnier Frères.

— *Sermons.* 4 vols. Paris: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs.

— *Élevations sur tous les Mystères de la Religion Chrétienne.* Paris: Librairie Garnier Frères.

— *Oraisons funèbres et panégyriques. Nouvelle édition, suivant le texte de l'édition de Versailles, ameliorée et enrichie à l'aide des travaux les plus récents sur Bossuet et ses ouvrages.* 2 vols. Paris: Librairie Garnier Frères.

— *Sermons choisis. Nouvelle édition soigneusement revue d'après les meilleurs textes et précedée d'une préface par l'abbé Maury.* Paris: Librairie Garnier Frères.

—*Méditations sur l'Évangile. Nouvelle édition revue sur les manuscrits originaux et les éditions précedents les plus correctes.* 2 vols. Paris: Librairie Garnier Frères. 1923.

CURCI. SAC. C. M. — *Lezioni Esegetiche e Morali sopra Giuseppe in Egitto e Tobia, dette in Roma nel 1857 e 1871, ed in Firenze nel 1873 con innanzi. Un discorso sopra le attinenze della Famiglia. Volume Quarto delle lezioni Bibliche.* Roma, Torino, Napoli: Unione Tipografico-Editrice. 1890.

DEVINE, R. P. ARTHUR. — *Les Commandements Expliqués d'après la Doctrine et les Enseignements de l'Église Catholique, Ouvrage traduit de l'anglais avec l'autorisation de l'Auteur par l'Abbé Maillet.* Avignon: Aubanel Frères, Libraires-Éditeurs. 1899.

ESTII, GUILIELMUS. — *In omnes D. Pauli Epistolas, item in Catholicas commentarii.* 3 vols. Parisiis: Ludovico Vives, Editore. 1892.

GUINDA ET APEZTEGUI, SIMEON DE. — *Rituale Ecclesie, et Dioecesis Urgellensis, in duo volumina distributum.* Vols. I et II. Barcinone: Ex Typ. Mariae Martí Vid. 1728.

LEIGHTON, ROBERT. REV. D.D., Archbishop of Glascow. — *A Practical Commentary upon the First Epistle General of Peter.* 2 vols. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication.

LEBRETON, JULES. — *Les Origines du Dogme de la Trinité. Cinquième édition entièrement refondue.* Paris: Gabriel Beauchesne. 1919.

MALEBRANCHE. — *Méditations chrétiennes.* Tom. II. Paris. 1871.

MORALES, DR. PETRUS — *In Caput Primum Matthei. De Christo Domino, Sanctissima Virgine Deipara Maria, veroque eius dulcissimo, et virginali sponso Iosepho.* Libri quinque. Lugduni: Sumptibus Horatii Cardon. 1614.

UBACH, S. J., IOSEPHUS. — *Compendium Theologiae Moralis.* Volumen I. Friburgi Brisgoviae. MCMXXVI. Herder et Co., Typographi Editores Pontificii.

FINESTRES ET DE MONSALVO, JOSEPHUS. — *De Jure Dotium, libri V. cum duplici Indice, altero Legum illustratarum, altero Rerum et Verborum.* Cervariae Lacetanorum: Typ. Academic. apud Josephum Barber, et Soc. 1754.

MASPONS I ANGLASELL, F. — *Collecció Documentada de les sentències del Tribunal Suprem referents a Catalunya.* Vol. I. Barcelona: Impremta La Renaixensa. 1926.

FITZMAURICE-KELLY, JAMES. — *Littérature Espagnole. Histoire des Littératures.* 2.e Édition. Paris: Librairie Armand Colin. 1913.

LAURAND, L. — *Manuel des Études Grecques et Latines.* Paris: Auguste Picard, Éditeur. 1921.

RIEMANN, O. — *Syntaxe Latine d'après les Principes de la Grammaire Historique. Cinquième édition revue par Paul Lejay.* Paris: Librairie C. Klincksieck. 1908.

ANGOT DES ROTOURS J. LE BARON DE. — *La Bienheureuse Thérèse de l'Enfant Jésus* (1873-1897). Quatrième édition. Paris: Lib. Victor Lecoffre; J. Gabalda, édit. 1924.

BAUMSTARK, A. — *Oriens Christianus. Halbjahrsefte für die kunde des christlichen orients.* — Leipzig: Otto Harrassowitz. 1925. Continuació.

CRISTIANI, L'ABBÉ. — *Le Bienheureux Pierre Canisius.* (1521-1597). Paris: Lib. Victor Lecoffre; J. Gabalda, édit. 1925.

LAMBERT, J. M. LE R. P. — *Le bienheureux Pierre-Julien Eymard.* (1811-1868). Paris: Lib. Victor Lecoffre; J. Gabalda, édit. 1925.

MASSERON, ALEXANDRE. — *Saint Antonin* (1389-1459). Paris: Lib. Victor Lecoffre; J. Gabalda, édit. 1926.

MEUFFELS, HUBERT. C. M. — *Sainte Lydwine de Schiedam.* (1380-1433). Paris: Lib. Victor Lecoffre; J. Gabalda, édit. 1925.

VAUSSARD, M. M. — *Sainte Marie-Madeleine de Pazzi.* (1566-1607). Paris: Lib. Victor Lecoffre; J. Gabalda, édit. 1925.

VILLEGAS, ALONSO DE. — *Flos Sanctorum y Historia general.* Barcelona: Imprenta de Vicente Surià. 1691.

ALVAREZ, FR. PAULINO. — *Glorias del Rosario. Lecturas y ejemplos edificantes para el mes de Octubre por el P. Fr. Paulino Alvarez, de la Orden de Predicadores.* Vergara: Imp. de El Santísimo Rosario. 1909.

PERIES, M. L'ABBÉ G. — *L'Index, commentaire de la Constitution Apostolique "Officiorum". Préface de M. le Chanoine Pillet.* Paris: A. Roger et Chernoviz, Libraires-Éditeurs. 1898.

VIVES, JOANNES LUDOVICUS. — *Joannis Ludovici Vivis, Opera omnia Distributa et Ordinata in Argumentorum classes praecipuas a Gregorio Majansio, Gener. Valent... Item Vita Vivis scripta ab eodem Majansio.* 8 tom. Valentiae Edetanorum: In Officina Benedicti Monfort. 1782.

AUBURTIN, FERNANDO. — *Federico Le Play según él mismo. Vida - Método - Doctrina. Datos y Trozos escogidos. Versión española, por C. Gallardo.* 2 tomos. Madrid: Saturnino Calleja Fernández.

BAUDRILLART, MGR. ALFRED. — *Vie de Mgr. D'Hulst.* 2 vols. París: J. de Gigord, Éditeur, 1912 et 1914.

Biografía Eclesiástica completa redactada por distinguidos eclesiásticos y literatos bajo la dirección del Sr. D. Basilio Sebastián Castellanos de Losada. Vols. III i de X a XXX.

BIRÉ, EDMOND. — *Alfred Nettement. Sa Vie et ses Œuvres.* París: Librairie Victor Lecoffre, 1901.

—*Les dernières années de Chateaubriand.* (1830-1848). París: Garnier Frères, Libraires-Éditeurs.

BOUTARD, L'ABBÉ CHARLES. — *Lamennais. Sa Vie et ses doctrines.* 3 vols. Paris: Perrin et Cie. Libraires-Éditeurs. 1913.

BRÉMOND, HENRI. — *Newman. Essai de biographie psychologique.* Paris: Bloud et Cie., Éditeurs. 1913.

COLOMA, S. J., P. LUIS. *Retratos de Antaño.* Tercera edición. 2 tomos. Madrid: Administración de Razón y Fe. 1914.

Crousaz-Cretet, Léon de. — *Le Duc de Richelieu en Russie et en France. 1766-1822.* — París: Librairie de Firmin-Didot et Cie. 1897.

Chocarne, Le P. — *Le R. P. H. D. Lacordaire, Sa Vie Intime et Religieuse.* Dixième édition. 2 vols. Paris: J. de Gigord, Éditeur. 1912.

Daudet, Ernest. — *Le Ministère de M. de Martignat. Sa vie politique et les dernières années de la Restauration.* Paris: E. Dentu, Librairie-Éditeur. 1875.

Didon, Paul. — *Lamennais et Le Saint-Siège.* 1820-1834. *D'après des documents inédits et les Archives du Vatican.* Paris: Perrin et Cie., Libraires-Éditeurs. 1911.

Falloux, Le comte de. — *Mémoires d'un Royaliste.* 2.e édition. 2 volums. Paris: Perrin et Cie. Libraires-Éditeurs. 1888.

Foisset, M. — *Vie de R. P. Lacordaire.* Deuxième Édition. 2 volums. Paris: Librairie Victor Lecoffre. 1873.

Grandmaison, M. Geoffroy de. — *La Congrégation.* (1801-1830). *Préface par M. le Comte Albert de Mun.* Deuxième édition. Paris: E. Plon, Nourrit et Cie. Imprimeurs-Éditeurs. 1890.

Lagrange, L'Abbé F. — *Vie de Mgr. Dupanloup, Evêque d'Orléans.* 3 tomes. Paris: Librairie Poussielgue Frères. 1883.

La Fuente, Vicente de. — *La Vizcondesa de Jorbalán, en el claustro la Madre Sacramento, fundadora del Instituto de Adoratrices del Santísimo.* Madrid: Imprenta de la Viuda e Hija de Gómez Fuentenebro. 1884.

Lecanuet, R. P. — *Montalembert. Sa Jeunesse* (1810-1836). *La Liberté d'Enseignement* (1835-1850). *L'Église et le Second Empire* (1850-1870). 3 tomes. Paris: J. de Gigord, Éditeur. 1910.

Lecanuet, R. P. — *Berryer, Sa vie et ses Œuvres.* 1790-1868. Quinzième édition. Paris: Bloud et Cie. Libraires-Éditeurs. 1893.

Puig y Puig, Sebastián. — *Pedro de Luna. Ultimo Papa de Aviñón* (1387-1430). Barcelona: Editorial Políglota, 1920.

Roussel, Alfred. — *Lamennais d'après des Documents inédits,* 2 tomes. Deuxième édition. Rennes: Hyacinthe Caillière, Libraire-Éditeur. 1893.

De Rossi, G. B. — *Mélanges G. B. De Rossi. Recueil de Travaux publiés par l'École Française de Rome en l'honneur de M. Le Commandeur Giovanni Battista de Rossi. Supplement aux Mélanges d'Archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome,* T. XII. Paris: Ernest Thorin, Libraire-Éditeur; Rome: Spithöver.

Sainte-Foi, Charles. — *Souvenirs de Jeunesse.* 1828-1835. *Lamennais et son École, le mouvement catholique en France et en Allemagne après la Révolution de 1830. Publiés avec une Introduction et des notes par Camille Latreille.* Paris: Perrin et Cie. Libraires-Éditeurs. 1911.

Salvadó, José. — *El Episcopado Español. Biografías.* Barcelona: Establecimiento Tipográfico de Luis Tasso. 1877.

Veulliot, Eugène. — *Louis Veuillot par Eugène Veuillot continué par François Veuillot.* Tome deuxième (1845-1855); tome troisième (1865-1869); tome quatrième (1869-1883); précédé d'un Bref de S. S. Pie X. Paris: P. Lethielleux, Libraire-Éditeur. 1901-1913.

Ward, Wilfrid. — *Le Cardinal Wiseman, sa vie et son temps.* (1802-1865). *Traduit de l'anglais par L'Abbé Josep Cardon.* 2 volumes. Paris: Librairie Victor Lecoffre. 1900.

— *The Life of John Henry Cardinal Newman. Based on his private jour-*

nal and correspondence by Wilfrid Ward. In two volumes, with portraits, seconde impression. Longmans, Green, and Co. London, New York, Bombay and Calcuta. 1912.

ALTAMIRA Y CERVERA, RAFAEL. — *Historia de España y de la Civilización Española.* 4 tomos. Barcelona: Librería de Juan Gili. 1900.

Ambrosiana. — Scritti varii pubblicati nel XV. Centenario dalla morte di S. Ambrogio, con introduzione di Andrea C. Cardinale Ferrari arcivescove di Milano. — Milano: Tip. Editrice L. F. Cogliati. 1897.

ANQUETIL. — *Histoire de la France, depuis les temps plus reculés jusqu'à la Révolution de* 1789, *par Anquetil, Membre de l'Institut. Continuée depuis l'ouverture des États Généraux jusqu'à la fin de l'Empire d'après Dulaure et les Historiens contemporains et depuis par Paul Lacroix.* 6 tomes. Paris: Dufur et Mulat, Éditeurs. 1850.

BALLESTEROS Y BERETA, ANTONIO. — *Historia de España y su Influencia en la Historia Universal.* 3 tomos. Barcelona: Casa Editorial P. Salvat. 1923.

BARRAU DIHIGO, J. i MASSÓ TORRENTS, J. — *Gesta Comitum Barcinonensium. Textos llatí i català. Fundació Concepció Rabell i Cibils, Viuda Romaguera. Cròniques Catalanes, publicades sota la direcció de l'Institut d'Estudis Catalans.* Barcelona: 1925.

BAUDRILLART, ALFRED. — *L'Église Catholique. La Renaissance. Le Protestantisme. Conférences données à l'Institut Catholique. Janvier-mars* 1904. *Avec une Lettre-Préface de S. E. le Cardinal Perraud de l'Académie Française.* Paris: Librairie Bloud et Cie. 1912.

DEMOLINS, EDMOND. — *Comment la Route crée le Type Social. Les Grandes Routes des Peuples. Les Routes du Monde Moderne. Essai de Géographie Sociale.* Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie.

— *Comment la Route crée le Type Social. Les Grandes Routes des Peuples. Les Routes de l'Antiquité. Essai de Géographie sociale.* Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie.

DEVIC, DOM CL. et VAISSETE, DOM J. — *Histoire Générale de Languedoc, avec des notes et les pièces justificatives par Dom Cl. Devic et Dom J. Vaissete, religieux Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur.* 15 tomes. Toulouse; Edouard Privat, Éditeur. 1874 a 1892.

DROCHON, B. — *Le Petite Église. Essai historique sur le Schisme Anticoncordataire.* Paris: Maison de la Bonne Presse. 1894.

Estatutos y Privilegios Apostólicos, y Reales de la Universidad y Estudio General de Cervera. Por acuerdo de la misma Universidad impresos en su oficina de Cervera, por Josef Barber. 1750.

FERRER IBÁÑEZ, JUAN JOSÉ. — *Peñíscola. Apuntes Históricos.* Castellón: Tip. de Hijo de J. Armengol. 1924.

FLÓREZ, ENRIQUE. — *Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey D. Phelipe II, a los reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias.* Madrid: Por Antonio Marín. 1756.

GOLDSMITH, OLIVIER. — *Histoire d'Angleterre par Olivier Goldsmith, continuée jusqu'en* 1815 *par Ch. Coote, et jusqu'à nos jours par le Traducteur Mme. Alexandrine Aragon, avec notes de MM. Thierry, de Barante, de Norvins et Thiers.* 4 tomes. Paris: E. Houdaille, Éditeur, 1840.

GOYAU, GEORGES. — *L'Allemagne Religieuse. Le Catholicisme*: tomes I, II, III

et IV. *Le Protestantisme*: tome V. Paris: Perrin et Cie. Libraires-Éditeurs. 1910.

GUIZOT, M. — *Mémoires pour servir à l'Histoire de mon temps.* 8 volums. — Paris: Michel Lévy Frères, Éditeurs. 1872.

HENRION, BARÓN DE. — *Historia general de las Misiones desde el siglo* XIII *hasta nuestros días.* 2 vols. Barcelona: Librería de D. Juan Oliveras. 1863.

JANNET, CLAUDIO. — *Les États-Unis Contemporains ou les Mœurs, les Institutions et les Idées depuis la guerre de la Sécession. Quatrième édition complétement refondue.* 2 volums. Paris: E. Plon, Nourrit et Cie. Imprimeurs-Éditeurs. 1889.

KLEIN, FÉLIX. — *Au Pays de "La Vie Intense". Onzième édition.* Paris: Plon, Nourrit et Cie. Imprimeurs-Éditeurs. 1911.

Leges Publicae Scsientiarum Academiae Cerbariae in Cathalonia a Philipp V. Rege Catholico institutae a Clemente XII. Pontifice Maximo. Auctoritate Apostolica confirmatae et Privilegiis auctae, curante Cornelio Bentivolo, de Aragoniae S. R. E. Presbytero Cardinali. Romae: apud Joannem Mariam Salvioni, Typographum Vaticanum. 1731.

MCCARTHY, JUSTIN and MCCARTHY, JUSTIN HUNTLY. — *A History of The Four Georges and of William IV. Copyright edition. In five volumes.* Leipzig: Bernhard Tauchnitz. 1890.

MCCARTY, JUSTIN. — *A History of Our Own Times from the Accession of Queen Victoria to the General Election of* 1880. *Copyright Edition. In Five Volumes.* vols. 6 et 7 (suplemental). Leipzig: Bernhard Tauchnitz.

MIGUÉLEZ, P. MANUEL F. — *Jansenismo y Regalismo en España.* (*Datos para la Historia*). *Cartas al Sr. Menéndez y Pelayo.* Valladolid: Imp. Lib. y Taller de Grabados de Luis N. de Gaviria. 1895.

RAIN, PIERRE. — *L'Europe et la Restauration des Bourbons.* (1814-1818). Paris: Perrin et Cie., Libraires-Éditeurs. 1908.

RIBBE, CHARLES DE. — *Les Familles et la Société en France avant la Révolution, d'après des documents originaux.* Quatrième édition, 2 tomes. Tours: Alfred Mame et Fils, Éditeurs. 1879.

ROMBERG, EDOUARD et MALET, ALBERT. — *Louis XVIII et les Cent-Jours à Gand, recueil de documents inédits publiés pour la Société d'Histoire Contemporaine.* 2 tomes. Paris: Alphonse Picard et Fils, Lib. 1898.

ROSCHACH, ERNEST. — *Histoire Graphique de l'Ancienne Province de Languedoc. Texte et Dessins par Ernest Roschach. Cartes Géographiques et Notices explicatives par Auguste Moliner. Planches et Monnaies correspondant aux descriptions insérées dans la Numismatique de Languedoc de MM. Charles Robert, Chalande et De Saulcy.* Toulouse: Imprimerie et Librairie Edouard Privat. 1904.

ROVIRA VIRGILI, ANTONI. — *Història Nacional de Catalunya.* Barcelona: Edicions Pàtria. Volum III. 1924.

S. CONGREGAZIONE PER LA CHIESA ORIENTALE. — *Bolletino per la commemorazione del XVI Centenario del Concilio di Nicea.* Roma: Tipografia Poliglota Vaticana. 1925.

SÁNCHEZ Y CASADO, FÉLIX. — *Elementos de Historia de España.* Madrid: Librerías de Hernando y Jubera.

STANHOPE, EARL. — *History of England comprising the Reign of Queen Anne*

until the Peace of Utrecht. 1701-1713. Copyrigth edition. In two volumes. Leipzig: Bernhard Tauchnitz. 1870.

THUREAU-DANGIN, PAUL.—*La Renaissance Catholique en Angleterre au XIX^e siècle.* Première partie: *Newman et le Mouvement d'Oxford*; Seconde partie: *De la conversion de Newman à la mort de Wiseman* (1845-1865); Troisième partie: *De la mort de Wiseman à la mort de Manning.* (1865-1892). Paris: Plon-Nourrit et Cie., Imprimeurs-Éditeurs. 1913.

—*Le Partit Libéral sous la Restauration.* Deuxième édition. Paris: E. Plon, Nourrit et Cie. Imprimeurs-Éditeurs. 1888.

—*Royalistes et Républicains. Essais Historiques sur des questions de Politique Contemporaine.* Deuxième édition. Paris: E. Plon, Nourrit et Cie. Imprimeurs-Éditeurs. 1888.

Analecta Montserratensia. — Vols. I, II, III, IV, V, VI. 1917 a 1925. Monestir de Montserrat.

CAGNAT, R. et GOYAU, G.—*Lexique des Antiquités Romaines. Redigé sous la Direction de R. Cagnat, par G. Goyau.* Ouvrage illustré. Deuxième tirage. Paris: Librairie Thorin et Fils. A. Fontemoing, Successeur. 1896.

Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana. Continuación. Barcelona: Hijos de J. Espasa, edit.

GATTESCHI, GIUSEPPE.—*Restauri della Roma Imperiale con gli stati attuali ed il testo spiegativo in quatro lingue. Cento tavole.* Roma: Edizione a cura de comitato di azione patriotica fra il personale postale - telegrafico - telefonico 1924.

GIVANEL I MAS, JOAN.—*Catàleg de la Collecció Cervantina formada per D. Isidre Bonsoms i Sicart i cedida a la Biblioteca de Catalunya.* Volums I, II i III. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans. 1916 a 1925.

GUÉRANGER, DOM.—*Sainte Cécile et la Société Romaine aux deux premiers siècles.* Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie. 1875.

LACROIX, PAUL.—*Directoire, Consulat et Empire, Mœurs et Usages, Lettres, Sciences et Arts.* France. 1795-1815. Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie. 1884.

—*XVII^e siècle, Institutions, Usages et Costumes.* France, 1590-1700. Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie. 1891.

—*XVIII^e Siècle. Institutions, Usages et Costumes.* France, 1700-1788. Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie. 1885.

—*XVIII^e Siècle. Lettres, Sciences et Arts.* France 1700-1789. Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie. 1878.

—*Les Arts au moyen âge et à l'époque de la Renaissance.* Paris: Lib. de Firmin-Didot et Cie. 1877.

—*XVII^e Siècle. Lettres, Sciences et Arts. France,* 1590-1700. Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie. 1882.

—*Sciences et Letttres au Moyen âge et à l'époque de la Renaissance.* Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie. 1877.

—*Mœurs et costumes au Moyen âge et à l'époque de la Renaissance.* Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie. 1878.

—*Vie militaire et religieuse au Moyen âge et a l'époque de la Renaissance.* Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie. 1877.

MABILLON, JOHANNES.—*De Re Diplomatica librorum Supplementum in quo Archetypa in his libris pro regulis proposita, ipsaeque regulae denuo confir-*

manutur novisque speciminibus et argumentis afferuntur, et illustrantur. Tomus II. Neapoli: Ex Typographia Vincentii Ursini. 1789.

—*De Re Diplomatica libri VI, in quibus quidquid ad veterum instrumentorum antiquitatem, materiam, scripturam et stilum, quidquid ad sigilla, monogramata, subscriptiones ac notas chronologicas; quidquid inde ad antiquariam, historicam, forensemque disciplinam pertinet, explicatur et illustratur.* Tomus I. Neapoli: Ex Typographia Vincentii Ursini. 1789.

MASPERO, GEORGES. — *La Chine.* Paris: Librairie Delagrave. 1918.

PALAU Y DULCET, ANTONIO. — *Manual del librero Hispano-Americano.* 3 vols. Barcelona: Librería Anticuaria. 1923 a 1925.

PICHON RENÉ. — *Histoire de la Littérature Latine.* Huitième édition revue. Paris: Librairie Hachette. 1921.

RICH, ANTHONY. — *Dictionnaire des Antiquités Romaines et Grecques, accompagné de* 2.000 *gravures d'après l'antique, représentant tous les objects de divers usages d'Art et d'Industrie des Grecs et des Romains. Traduit de l'anglais sous la direction de M. Chéruel.* Paris: Librairie de Firmin-Didot Frères, Fils et Cie. 1873.

SERRA I BOLDÚ, VALERI. — *Llibre d'or del Rosari a Catalunya. Història. Etnografia. Folklore. Arqueologia. Imatgeria. Bibliografia. Edició privada.* Número 138. *Víctor Oliva, collaborador.* Barcelona: Impressor, Oliva de Vilanova. 1925.

STRODEL HANS, DR. i LUDTTE GERHARD, DR. — *Kürfchners Deutscher Gelehrten-Kaleider auf das Jahr* 1925. Berlin und Leipzig: 1925. Walter de Grunter & Co.

SUNYOL, DOM GREGORI M.ª, O. S. B. — *Introducció a la Paleografia Musical Gregoriana per Dom Gregori M.ª Sunyol, O. S. B., monjo de Montserrat.* Abadia de Montserrat. 1925.

VIOLLET-LE-DUC. Architecte. — *Dictionnaire Raisonné du Mobilier Français, de l'époque Carlovingienne à la Renaissance.* 6 vols. Paris: Ve. A. Morel et Cie. Éditeurs. 1875.

AHRENS, H. — *Curso de psicología.* 2 vols. Madrid: Lib. de Victoriano Suárez. 1873.

AZCÁRATE, GUMERSINDO. — *Estudios filosóficos y políticos.* Madrid: Lib. de Benito Perdiguero. 1877. VII.

BALMES, JAIME. — *Filosofía fundamental.* 4 tomos, 2 vols. Cuarta edición. Barcelona: Imprenta del Diario de Barcelona, 1868.

BARCK, ERNESTO. — *Socialismo positivo.* Madrid: Librero editor. Valero Diaz.

BAUDRILLART, H. — *Études de philosophie morale et d'économic politique.* Paris: 2 vols. Libr. Guillaumin et Cie. 1858.

BAUTAIN, L'ABBÉ. — *Les choses de l'autre monde: journal d'un philosophe.* Paris: Librairie de L. Hachette et Cie. 1868.

CARLYLE, T. — *Sartor Resartus. Vida y opiniones del señor Teufelsdrock.* Barcelona: Imprenta de Henrich y Cía. 1905.

CARRAU, L. — *Études sur la théorie de l'évolution aux points de vue psychologique, religieux et moral.* Paris: Librairie Hachette et Cie. 1879.

CASTELAR, EMILIO. — *La Revolución Religiosa. Obra Filosófica-Histórica, dividida en cuatro partes: Savonarola, Lutero, Calvino, San Ignacio de Loyola.* 4 tomos. Barcelona: Montaner y Simón, Editores. 1880.

—*La fórmula del progreso.* Madrid: A. de San Martín. 1870.

—*Defensa de la fórmula del progreso*. Madrid: A. de San Martín. 1870.
—*La Cuestión de Oriente*. Madrid: 1876.
—*Cuestiones políticas y sociales*. 3 vols. Madrid: A. de San Martín. 1870.

FARRUGIA, TOMÁS.—*Las Cátedras del Ateneo. Artículos sobre el Cristianismo y el progreso*. Madrid: Imprenta de Tomás Núñez. 1858.

FISKE, JOHN.—*El destino del hombre*. Barcelona: Imp. Henrich y Cía. 1905.

GAUDEAU, BERNARD.—*L'Église et l'État laïque. Séparation ou accord*. Troisième édition. Paris: Édit. P. Lethielleux.

GONZÁLEZ BLANCO, EDMUNDO.—*El feminismo en las sociedades modernas*. 2 vols. Barcelona: Imprenta de Henrich y Cía. 1904.

GONZÁLEZ SERRANO, U.—*La sociología científica*. Madrid: Librería de Fernando Fe. 1884.
—*Estudios de moral y de filosofía*. Madrid. Librería de Antonio Novo. 1875.
—*Estudios psicológicos*. Madrid: Sáenz de Jubera, Editor. 1892.
—*Cuestiones contemporáneas. La crítica religiosa: el pesimismo: el naturalismo artístico*. Madrid. Tip. de Manuel G. Hernández. 1883.
—*Manual de psicología, lógica y ética para el estudio elemental de esta asignatura*. Madrid: Imprenta de Gregorio Hernando. 1880.
—*La sabiduría popular*. Madrid: Librería de Escribano. 1886
—*La psicología fisiológica*. Madrid: Lib. de Fernando Fe. 1886.

GREEF, GUILLERMO.—*La evolución de las creencias y de las doctrinas políticas*. 2 vols. Barcelona: Impr. de Henrich y Cía. 1904.

GUEVARA, ANDREA DE.—*Institutionum Elementarium Philosophiae ad usum Studiosae Juventutis ab Andrea de Guevara et Bazoazabal Guanuxuatensi Presbytero. Tomus Quartus et Ultimus complectens phisicam particularem. Editio secunda Veneta secundis auctoris curis*. Venetiis: Apud Foresti et Bettinelli. 1819.

HARNACK, A.—*La esencia del cristianismo*. 2 vols. Barcelona: 1904.

HARTMANN, EDUARD.—*El Darvinismo, lo verdadero y lo falso de esta teoría*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez. 1879.

KRAUSE, F.—*Ideal de la humanidad para la vida*. Madrid: Imprenta de F. Martínez García. 1871.

LAHR, S. J., CH.—*Cours de Philosophie*. Dix-huitième édition. 2 tomes. Paris: Gabriel Beauchesne. 1917.

LANGEL, AUGUSTE.—*Les problèmes de la vie*. Paris: Mer Baillière Lib. 1867.

LECLERE, ALBERT.—*Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme*. Paris: Librairie Bloud et Cie. 1909.

LE PLAY, M. F.—*La Constitution de l'Angleterre, considerée dans ses rapports avec la Loi de Dieu et les Costumes de la Paix Sociale. Précédé d'aperçus sommaires sur la nature du sol et l'histoire de la race, avec la collaboration de M. A. Delaire*. 2 volums. Tours: Alfred Mame et Fils, Libraires-Éditeurs. 1875.

LITTRÉ, E.—*La science au point de vue philosophique*. Paris: Lib. Didier et Cie. 1873.

MALEBRANCHE.—*Entretiens sur la Méthaphysique*. Tom. I. Paris. 1871.
—*Recherche de la verité*. Paris. 1871.

MENGER, ANTONIO.—*El derecho al producto íntegro del trabajo*. Madrid: Editor B. Rodríguez.

MERCIER, NYS, ARENDT, WULT, SINONS.—*Tratado Elemental de Filosofía para*

uso de las clases, publicado por Profesores del Instituto superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina. Traducción de la segunda edición francesa (1909), por el R. P. Fr. José de Besalú, O. M. Cap. Barcelona: Luis Gili, Editor. 1909. 2 tomos.

NICOLE.—*Pensamientos y tratado de los medios de conservar la paz con los hombres.* Madrid: Librería de José Anlló. 1879.

HOLBACH, BARÓN DE.—*Moral universal o deberes del hombre fundados en su naturaleza.* 3 vols. Madrid: Imprenta de Mateo Repullés. 1871.

RIBOT, TH.—*Psicología alemana contemporánea.* Madrid: Librería de Victoriano Suárez.

SALMERÓN, NICOLÁS—*Discursos parlamentarios.* Madrid: Edit. Gras y Compañía. 1871.

SPENCER, HERBERT.—*Ensayos políticos y sociales.* Madrid: Librería de D. Victoriano Suárez.

TAVERNIER, EUGÈNE.—*La morale et l'esprit laïque.* Paris: Lib. et Édit. P. Lethielleux.

TIBERGHIEN, G.—*Krause y Spencer.* Madrid: Librería de Fernando Fe. 1883.

TISSOT, J.—*Lógica de Kant.* Madrid: Lib. de Antonio Novo. 1875.

VERON, EUGÈNE.—*La moral.* Paris: Lib. C. Reinwald. 1884.

ÍNDEX

ESTUDIS HISTÒRICS ENTORN DEL CONCILI DE NICEA

AQUEST . SEGON . VOLUM . DE . ANALECTA . SACRA . TARRACONENSIA . ESTAMPAT . EN . L'OBRADOR . BARCELONÍ ATENES . A . G . FOU . PUBLICAT . EL . DIA . XXVII . D'ABRIL DE . M . CM . XXVI . DIADA . DE . LA . MARE . DE . DÉU . DE . MONTSERRAT . FESTA . PATRONAL . DE . LA . BIBLIOTECA . BALMES